

٢١٤٠٨
م حاشية أحمد الكردي على شرح العقائد العضدية للدواني،
تأليف أحمد بن حيدر الكردي الحسين آبادي - كان
حيا قبل سنة ١١٢٣ هـ. كتب في القرن الثاني عشر الهجري
تقديرا.

١١٣ ق ٢١ س ١٥٠×٢١٥ سم
نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ٣٩ ب - ١٥١)، خطها نسخ
معتاد.

الازهرية ٣: ١٥٠، ٣٠٧ دار الكتب المصرية ١٧٥: ١
١- أصول الدين أ- المؤلف بد تاريخ النسخ
ج- المحاكمات د- حاشية على شرح العقائد
العضدية ه- حاشية الحسين آبادي على شرح
الدواني

٦٦٣٨
م ٢

١ / ١٢ ٢٩

١٢٨ / ٢٤٥

٧٥٥

٢١٤٠٨
م شرح العقائد العضدية، تأليف الدواني، محمد بن أسعد - ٩١٨ هـ
بخط عبدالرحيم بن علي الشهير بابن مكسب في القرن
الثاني عشر الهجري تقديرا.

٣٥ ق ٢٥ س ١٥٠×٢١٥ سم
نسخة جيدة، ضمن مجموع (ق ١- ٣٥)، خطها فارسي دقيق
طبع عدة طبعات آخرها ١٣١٨ هـ، يليها ثلاث أوراق بيضاء

الاعلام ٦: ٢٥٧ معجم المطبوعات ١: ٨٩٢

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- تاريخ

النسخ ج- شرح الدواني على العقائد العضدية.

٦٦٣٨
م ١

١ / ١٢ ٢٩

١٢٨ / ٢٤٥

٧٥٥

7748



مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات

الرقم:	٦٦٢٨ - ف ١٢٣٩
العنوان:	مجموع (تصنيف) - شرح - لعمدة القضاة
المؤلف:	أبو رامي - محمد بن محمد - ١١٥٤ هـ
تاريخ النسخ:	المنع - - - - -
اسم الناشر:	عبد الرحمن بن علي بن عبد الله بن محمد
عدد الأوراق:	٢٥٤ - - - - -
ملاحظات:	- - - - -

كتاب شرح العقائد

العصدية للعلامة المحقق جلال

الحق والملة والدين محمد بن سعد

الصدوق الدواني

رحمة الله تعالى

برحمته

عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله سبحانه وتعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ارسله الي
الانس والجن قال الامام ابو الوفاء بن عقيل الحبلي الجن داخلون في سمى الناس صرح به ائمة
اللسة وروى البخاري في تاريخه والبخاري وابو يعيم عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان النبي يبعث خاصة وبعثت انا الي الجن والانس وارساله
الي الخلق كافة من لدن ادم والانبيا نواب له بعثوا بالشرائع له مغيبات فهو نبي الانبياء
كما قاله السبكي والبارزي في التوفيق من حل المشكلات

قال الحكماء الجوهر منحصر في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك ان الجوهر ما له
يكون محال الجوهر اخر وهو الهيولى او حالا في جوهر اخر وهو الصورة او مركبا من الحال والحل وهو الجسم
او لا يكون كذلك اي لا يكون محالا لاحالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمقارن ان يتعلق بالجسم يتعلق التدبير فهو
النفس وان لم يتعلق بالجسم يتعلق التدبير فهو العقل شرح مطالع



كتاب العقائد

الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب
الكتاب

دمي من سواد الجسم
الكتاب
الكتاب
الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم. يامن وفقنا لتحقيق العقائد
الاسلاميه. وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلاميه. صل على محمد المؤيد بقوى اطع
الحج والبرهان. المشيد بلوامع السيف والسنان. وعلى له واصحابه الاعيان المشرب
بالدخول والخلود في غرر الجنان. **وبعد** فيقول الفقير الى عفوريه الغني محمد بن اسعد
الصادقي الدواني. ملكه الله نواصي الاماني. ان العقائد العنصرية لم تدع قاعدة من
اصول العقائد الدينية الا وات عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتا مسئلة الا وقد
صرحت بها واومت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها. ويسط فرائدها
بل لم ار لها ما يعيد في عداد الشرح. اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح مجروح. فخذاني
ذلك الي ان اشر بها شرحا وافيما يحل المخلوق كافي في تحقيق المقاصد والتقصي عن المضائق
ولم استرسل مع شعب القليل والقال علي ما هود اب اهل الجدل القاصرين عن استنهاج
طرق الاستدلال. بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور. واخذت بمقتضى الدليل وان
لم تساعدة مقالات الجمهور. **قال** النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى
الي الخلق لتبليغ ما لو احاه اليه وعلي هذا الا يشمل من اراد اليه ما يحتاج اليه لكمال الله في
نفسه من غير ان يكون مبعوثا الي غيره كما قيل في زريد بن عمرو بن نيل اللهم الا ان يتكلف
والرسول قد يستعمل مراد قاله وقد يخص من هو صاحب كتاب او شرعية فيكون اخص
من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتقاء او هو منقول من النبي بمعنى الطريق
واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرق الكامل علي ما يساق اليه الذهن في المقام الخاطي
ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب
كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الي ان الاختلاف
متراخ عن حيوة صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انه ان حمل علي اصول المذاهب فهي اقل من هذا
العدد وان حمل علي ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها
مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلهم في بعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان لم يرو
نرادوا ونقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يريد ان اراد
الخلود فيها فهو خلا في الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اراد مجرد الدخول فيها فلا
فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرق

الحديث في هذا
نصير الدين بن محمد
الطوسي في تعيينهم

الناجية
الفرق

الناجية مطلقا مغفورة بعيد جد ولا يبعد ان يكون المراد استقلاله لمكتسبهم في
النار بالنسبة الي ساير الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد الواحدة قيل ومنهم
اي الفرق الناجية قال الذين هم علي ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي
والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صحب تخفيف صحب بمعنى صاحب
وهو من راي النبي صلى الله عليه وسلم مؤنابه سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعده
طال صحبته ام لا وهذه اشارة الي مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل كونه تعالى حيا عالما
قادرا الي غيره من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام اصلية وعقائد
واعقادية ويقال لها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكاة
والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرق الناجية وهم الاشاعة
التابعون في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الي الاشعر قبيلة من
اليمن وقيل الي جده ابي موسى الاشعري رضي الله عنه فان قلت كيف حكم بان
الفرقة الناجية هم الاشاعة وكل فرقة ترغم فانها الناجية قلت سياق الحديث
مشعر بانهم المقعدون بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وذلك انما ينطبق علي
الاشاعة فانهم يقيمون في عقائدهم بالا حاديث الصحيحة المنقولة عنه صلى
الله عليه وسلم وعن اصحابه رضي الله تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن طواهرها الا لضرورة
ولا يسترسلون مع عقولهم بالمعتزلة ومن يخذوا ذروهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة
المتبعين لما روي عن ائمتهم لا اعتقادهم العصمة فيهم **قال** ابن المطهر الحلي في المحجب
نصا يفهم المراد من الفرق الناجية فاستقر الرأي علي انه ينبغي ان تكون تلك الفرق
مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم
من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في الاصول قلت
الشيعة تواتر المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق
بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الا ليق بذلك هم الاشاعة فان اصولهم مخالفة لاكثر
اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وحرية الله تعالى مع كونه غير
جسم وتزوجه عن المكاتب والجملة بل جوارز روية كل موجود من الاعراض وغيرها حتي

قد باحثنا في هذا
الحديث مع الاستاذ
نصير الدين بن محمد
الطوسي في تعيينهم

جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصنعة انديس
واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غير
والفرق بين الارادة والرضى الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليها فيها
كما شنعوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر علي حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست
كذلك ولذلك نسبته الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحداث
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميزا قسما منها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها
ونقد هاتين الموضوعات وايمة المسلمين واهل السنة والجماعة رضي الله عنهم علي ان العالم
هو في الاصل ما يعلم به الشئ كالحق لا يختص به غلب علي ما يعلم به الله تعالى وهو ماسي
ذاته صفات حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا علي اطلاق الحدوث علي المسبوقه
بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سببا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه
علي وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بتقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
وبينا ان لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه علي المحتاج واذا كان
العدم سابقا علي وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزا من علته التامة قطعاً فلا تحقق العلة التامة
البيضة وهو خلاف مذهبهم وصرايحهم اورد ذلك بقوله كان بقدره الله تعالى بعد
ان لم يكن اي وجد بعد عدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا
الي قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها ومصورها الجسمية والنوعية
واشكالها واوزاعها والعنصرية بموادها ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها ومصورها
النوعية قيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر
من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقول انما مراده
الحدوث الذاتي وقد رايت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ
قبل هذا التاريخ باربعماية سنة وذكر فيه نقلنا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم
اتفقوا علي قدم العالم الارجل واحد منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو
من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله علي الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني

عنه

عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن
جالينوس التوقف ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة
عندهم استدلال الفلاسفة علي مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه
في وجوده ممكن ما حاصله في الازل او لا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في
الازل لا امتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما
ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فنقل الكلام اليه فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
وانت خبير بان جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معد الوجود الا لا حق لم يلزم التسلسل
المستحيل عنده لان من شرط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود تخييد لا يلزم الازلية جنس
هذا المعد ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المنتهية لا تتنظم الا بحركة سرمدية فيلزم
تقدم الجسم المتحرك بهذه الحركة والجسم المتحرك بهذه الحركة سواء كان جسما او
غيره ودعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تهيئ مادة قديمة للصق
المنتعنة العارضة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوده الاول باختيار الشق
الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجوده ممكن ما حاصله في الازل لم ينع لزوم ممكن ما ان لا
لحوار ان يكون وجود الممكن في الازل محالاً واما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه
لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان
الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده الثاني وهو
انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في
الازل ولم تعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الالائية ولا يرد عليه
ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمم العلة وجوده او لا وعلي الاول يلزم وجوده
في الازل لا امتناع التخلف وعلي الثاني يحتاج المعلول الي امر آخر من هذا التعلق
وهو خلاف المفروض علي اننا نقل الكلام الي ذلك الامر كما نقلنا قول القدره توتر علي وفق
الارادة وقد تعلققت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من
اختيار احد شقي التردد الذي اوردناه قلنا ان اردت ان تتم لعله وجوده
في الازل فختار ان لا يكون كذلك وان اردت ان تتم لعله وجوده فيما لا يزال فختار ان لا يكون كذلك

بسم

اختيار الشق الثاني

ولا يلزم ازلية ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم على
صفة معينة كالطول مثله او القصير يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق
ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والخاص
ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كانت
مقارنا لوجوده او متاخر عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى الشيء ازلها
ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تبارك وتعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف
بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على
حسب ما تعلق به الارادة الازلية من تخصيصها بالممكنات باوقاتها والزمان من
جملة الممكنات وقد تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله تعالى متقدما
عليه بالزمان اذ الواجب تبارك وتعالى ليس بزمان في حق يقال انه متقدم على غيره بالزمان
فان قيل الاشبهة في ان الارادة القديمة في ذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض
ان تكون كافية يلزم تقدم الممكن فلا بد من تعلقها وحسينه لا يخلو هذا التعلق من ان يكون
حادثا او قدما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى
يلزم التسلسل وعلى الثاني قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عند
تارة بان التعلق امر عدي فلا يحتاج الى امر يخصه بوقت دون وقت ولين سلم التسلسل
في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير متمتع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية
او عدمية بوقت يحتاج الى تخصيص بالبدئية وانما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص
تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى
تكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة
ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا نفس تعلقات
الارادة من جانب المبدأ وشبهه من الجانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وحسينه يكون الحال كما تقول
به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب
الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان التطبيق فيه لانه يلزم
اختصاص الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي الممكن قلت
وانت تعلم انه لا اختصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب

وتتوارد

وتتوارد عليه تعلقات مرتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية على المادة فليس الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة
فالقول بالاختصار ههنا وهو ظاهر الفساد وان صدر عن بعض من تعقد عليه الانامل بالاعتقاد
والواجب الثالث من الاراد على دليلهم التقصير باعتراض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان
لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عند بان التسلسل اللازم من حدوث العالم
باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث
اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا يجتمع المتقدم منها مع المتأخر ومثل هذا التسلسل
ليس محال عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركاتها دائمة فحيث ان جبهتين الاستمرار والتجدد
من جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور
الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانك ممكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه
على الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد
العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين
وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقد قال الامام
حجة الاسلام رحمه الجواب المذكور ان هذه الحركة مبداء الحوادث من حيث انها مستمرة
من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء
شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها
فيحتاج الى سبب اخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز
عندهم لعدم وجوب اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة
وقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدث شيء اخر فاذا اعدم
جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثه وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود
او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر
وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون
ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة الجزء وجوده ضرورة ان لا يكون وجوده علة
لوجود شيء لا يكون علة عدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعداد
اعداما لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعداد

او كلاهما غير متناه وحي الوحيين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة
 والمخاص لانه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده
 السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث امر
 موجود لعدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة
 الحادث في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امر موجود لزم التسلسل
 المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقسر عليه حال الشق الثالث فان قل قد
 علي تقدير ان يكون عدم كل جزء مستند الي عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب
 بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز
 ان يكون حدوثها كافيا في انتفاء ما هو مانع عنده قل قد تلك الموانع متعاقبة
 في الحدوث فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة في الحدوث
 بحسب الزمان ومجمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتيبها
 بحسب الذات كما لا يخفى علي ذي فطرة سليمة فاننا نأخذ السلسلة المتتالية من الحادث
 في اليوم ونطبقها علي السلسلة المتتالية من الحادث بالامس ونسوق البرهان وان لم
 يجمع في الوجود تقلد الكلام الي علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
 الحادث وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم المانع المستلزم
 لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علة وعلي الاول يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث
 الغير المتناهية وعلي الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا علي امور غير متناهية
 مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده الرج الرابع ما عول عليه
 بعض المتأخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادث في الغير المتناهية
 علي مادة قديمة بل عدم تنامي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك
 الحوادث واردة علي ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
 سابقا علي كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا
 به فلا بد ان يكون سابقا علي كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يجب ان يكون له
 حالة يتحقق فيها سبقه علي كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد
 منها لا يكون سابقا علي كل واحد منها بل علي بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم

ولو انما

من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما
 مع بعض الحوادث والمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق علي كل فرد بديهية
 قلت هذا بديهية الوهم لا بديهية العقل فان تقدم القديم علي كل فرد من
 افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق علي كل فرد منها
 وان كان مقارنا لفردها وهذه الما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد
 من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق
 تقدمه علي كل فرد منها مع دوام المقارنة لفردها وانما يلزم ما ذكره لولزم سبق القديم
 علي جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك
 في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم علي كل واحد منها مع
 دوام المقارنة لفردها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما تلزم لو استلزم
 حدوث كل فرد حدوث الكل المجع الذي هو غير الافراد الموجودة وليس كذلك وانت
 تعلم فساد ذلك لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجع فان كل فرد جزء من المجع وحدث
 الجزء يستلزم حدوث الكل بديهية وكان قد تم ان حدوث الكل المجع انما يتحقق بان
 لا يكون شئ من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء في
 مذهب الغلاسفة بان وجود المهيبة ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث
 كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث مهيبتها فلا يتصور تقدم النوع مع حدوث
 كل فرد قل قد هذا كلام صحيح ضعيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزل الفرد
 من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي
 ذلك اصلا وليت شعري ما ذا يقول هذا القايل في الورد الذي لا يتبع فرد منه اكثر من
 يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهية العقل تحكم بانه لا فرق
 بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الرج الخامس من الاراد
 علي دليلهم ان برهان التضاييف بل غير من البراهين كبرهان التطبيق يدل علي بطلان
 التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل
 برهان التضاييف انه لو ذهبت سلسلة المتضاييفين الي غير النهاية لزم ان يكون
 عدد احد المتضاييفين اكثر من عدد المضاييف الاخر وهو محال لان المتضاييفين متكافئين

بعض المتأخرين

استقصا فان هذا امر ان الوجود بان
 الاول ان يشهدا غاية الخلاف وتوقف
 عليهما احدهما علي علمه الاخر كالامر
 والبنوة مثلا
 من

في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واقتنا
سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقة
وكل واحد من اعداد السلسلة له سابقة ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقة فيزيد عدد
المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل
انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيها
نحن فيه فلا ينفى هذا الدليل فان الحوادث كالا اول لها لا اخر لها وكل مال له
مسبوقية فله سابقة فلا يظهر الخلف وذلك لانا اذا اقتنا واحد من اعداد السلسلة
كالمعلول الاخير وتضاعفنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد سابقة لا يكون معها
مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون
فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازاها سابقة كما وجد في المبدأ سابقة وليس
معها مسبوقية لتكافئ السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة في
الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة الوجود ايضا
لان عدد المتعاقبات لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا
لا يمكن ان يكون الاوقات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا
فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في
الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة
من الحوادث المترتبة الي غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث
الذي قبل مبدء الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطبق مبدء الجملة الاولى على مبدء الجملة
الثانية ينطبق ساير اعداد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجوزهم التسلسل في الامور
المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساد وان كان ذلك
لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعي
غير متحقق لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعي امتناع السلسلة ولما لم
تجتمع الاحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل
عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير

لأنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ فقط
لما كان التسلسل من الجانبين
فلا ينفى هذا الدليل
فان الحوادث كالأول لها لا آخر لها
وكل مال له مسبوقية فله سابقة
فلا يظهر الخلف
ذلك لانا اذا اقتنا واحد من اعداد السلسلة
كالمعلول الاخير وتضاعفنا
يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد
سابقة لا يكون معها مسبوقية
حتى تكافئ المسبوقية التي في المبدأ
وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون
فيما تحت المبدأ مسبوقية
لا يكون بازاها سابقة
كما وجد في المبدأ سابقة وليس
معها مسبوقية لتكافئ السابقيات
والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة
في الجانبين

الأول على الحاد

المتناهية

المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع
الحوادث موجودة في جميع الأزمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك
الأزمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان
يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر فيسبونه
الي الدهر فانه يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان
فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاحد من الوجود الخارجي
تحكم **ش** لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء
على تقدير عدمه او مساوات الجزء لكل وهذا المحذور ان يجريان في صورة التعاقب
فان العدد الذي يساوي جزءه ككل مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضا
في نفس الامر لشي من الاشياء سواء كان احاد مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة
بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا تأتي عن قبول مساواة جزءه لكليه فليتأمل واعلم
ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب وقد سبق انفا حال الشرط الاول
واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتيب لم يكن للعقل التطبيق
اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف
الاحاد المترتبة فانه يلزم هنا من تطبيق المبدء على المبدء انطباق كل واحد من اعداد السلسلة
الثانية على نظيره من اعداد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف
من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدء على المبدء وفي الثاني لا بد من تطبيق كل
واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا
في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة **قلت** ان كفي التطبيق الاجمالي
فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بارزاً
واحد من الاخرى او لا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكن التطبيق
الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد
بارزاً كل واحد منفصلاً ودعوى ان هذا الاجمال كاف دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم
بل لعمري يدفع ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف الانتهاء فيظهر
الانقطاع في غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة في الاواسط ولي ههنا

اشارة الى قوله الكلام

ما كان متكررا
ما كان متكررا

كلام آخر يدفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتيب
لان المجموع متوقف على المجموع بالواحد وهذا المجموع يتوقف عليه ان السقط عنه واحد
اخر فاذا اتواهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات الذي ينتهي اليه سلسلة
المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعد مجموع آخر وذلك هو الاشارة الى المجموعات الموجودة
هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت
لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة
المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقها فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان
العدد مركبا من الاعداد التي تحتها وهو محال كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب
من الوحدات لان الاعداد التي هي اقل منه فان تتركب من عشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركيبها من الثمانية والاثنين ولان غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال ان تركيبها
منها جميعا فيلزم ان يكون لها جزء متخالف متغايرة فيتعدد تمام مية شئ واحد وهو
محال واما ان يقال ينبغي تركيبها منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت هذا
الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوجوداته اما اذا كان محض
الاحاد فلا يتصوره لكن حينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متغيرا عن سائر
المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم
المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة نوعية تعي تركيبه من الاعداد التي تحتها ومن البين ان واحدا واحدا
يكون جزء واحد والواحد والواحد ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحتها
لا ينافي تركيب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فاننا نعلم بداهة ان زيدا وعمر
جزء زيد وعمر وخالد فان مجموع زيد وعمر واي معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع
زيد وعمر وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا
عن المعروض الثاني ولا عيناه فيكون جزءا منه وعلى ذلك ينبغي ما افترضنا
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلومات المتكررة الى الامور
الموجودة دون الاعتبار العقلية بان يصدر عن **ا** واحدة **ب** وعن **ب**
واحدة **ج** وعن مجموع **ا ب ج** حتى يحصل معلومات متكررة في مرتبة واحدة وعليه

ينبغي

ينبغي البرهان المشهور على ثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان
محصله انه لو ترتب ممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة مستند الى علته
الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنده والاول
والثاني باطل على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب ولا فساد في هذا الدليل الا بان تختار استناد المجموع الى جزئيه
على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزا من المتعدد الاكثر
وتساويهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل
فان قلت **فعلينا ما ذكرنا يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية**
والا انتقض البرهان بدليل لو كان علم الواجب بالاشياء بصورة مفصلة لكان
الامر كما ذكرت لكن ذلك من لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه
المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب
الفلاسفة الى ان علمه تعالى علم اجمالي وذهب بعضهم الى تعي علمه تعالى بالاشياء الغير
المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطاني الكلام لا يحتمل هذا المقام فان
قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا
او متعدد افعري التطبيق في المعلومات قلت **على تقدير حدوث العالم تكون**
الممكنات المنصرفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدء والحوادث
لا مستقبلية لا تبلغ مبلغ اللانهاية فانه ليست غير متناهية وان كانت غير
واقعة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة
غير متكررة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان
المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويشنون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلي البديهة
ان التعلق بين العالم والمعلوم صرف محال التجاء والاقول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
ومت وجودها وازفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم عالم يتعلق بشئ لم يصرفه لكن
الشئ معلوم بالفعل فيلزم علمه لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالي عن ذلك وفيها
ذكرنا خلاصه ذلك فان قلت العلم اجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المخدور المذكور قلت
قد حقق في موضعه ان العلم اجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة استفادا

ما كان متكررا
ما كان متكررا

والعقل

من المبادئ العالمية والتفصيل إنما هو للنفس من حيث هي نفس قائل والعقل الإجمالي للمبادئ
هو الخلق للصور التفصيلية في الخارج وكذا أن تقول العقل الإجمالي فينا أيضا مبدأ للصور التفصيلية
في أذهاننا وإنما اشبعنا الكلام في هذا المقام لأنه من أصول العقائد الدينية وقد كثرت
تعارك الأراء وتصادم الأهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ يعلق بقلب الأذكياء
بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة التي باء بها الطبع المستقيم أشد الأباء فبقى يقول الناظرين فيها
ما يلة إلى مذهب الحق بل الأئمة التي أوردوها شأنهم ذلك بل امتدوا ثم أقول كما أن البعد
المكاني متناسا ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم أن ههنا امتدادا غير متناسا والعالم واقع
في جزء من أجزائه كذلك الامتداد الزماني متناسا وإن كان الوهم يابى عن تناسله ويتوهم أن ههنا
امتدادا زما غير متناسا كما يابى عن تناسل الامتداد المكاني فيتوهم أن ههنا امتدادا مكانيا غير
متناسا فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة في الامتداد الزماني أيضا وتقول لهم
أنا نخزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض وأن يكون الامتداد كذلك الأذكياء كان له راسم
موجود ممنوع فاما نخزم في الامتداد المكاني أيضا بالتقدم والتأخر بين أجزاءه بحسب الوضع والرتبة
من غير أن يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركب في فطره الوهم والبرهين
تقضي بامتناعها وإذا كان الزمان متناهيًا لم يكن قبله شئ لالانه غير متناه كما أنه ليس فوق
المحدد شئ لأن المكاني غير متناه فالحق تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم
لا يبعدان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه المقدمات إذا لاحظها الذي تعلق من نفسه
الركون إلى المذهب الباطلة في هذا المطلب والله هو الموفق لما هو خير وكما وعلى أن
العالم قابل للفناء أي للعدم الطاري على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم أنه يقع
لقوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار وأجزاء أبدان الإنسان
والله تعالى بعيد عما بعد الأعدام ولا يرد عليه أن أدريس عليه الصلوة والسلام في الجنة وهي
دواخله ويلزمهم على هذا فناءه إذا لم يبقوا أن يقولوا إنها دار الخلود بعد استقرار أهل النار
وأهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الإمام حجة الإسلام في الأعيان الممكن في حد ذاته هالك
دائما وقال في مشكاة الأنوار ترقى العارفون من حضيض المحال إلى ذروة الحقيقة فزوا
بالمشاهدة العينية أنه ليس في الوجود إلا الله وأن كل شئ هالك إلا وجهه لأنه يصير
هالك في وقت من الأوقات بل هو هالك لا يابى وأذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء وأن

لم يخالفوا

العقل

بأنه لا يتم إلا ما هو متقدم عليه في الزمان

بأنه لا يتم إلا ما هو متقدم عليه في الزمان

لم يخالفوا في حدوثه وعلى أن النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى أي لأجل معرفته في ههنا
تعليلية في قول عليه الصلوة والسلام عذبت امرأة في هرة والمراد بعرفته ههنا
التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية
وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقعة عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كنه
الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال
أرسطو في عيون المسائل أنه كما يعتبر العين عند المخدق في جرم الشمس ظلمة وكدرته تنعها
من تمام الأبصار كذلك يعتبر العقل عند أراذلة أكناهه ذاتة تعالى حيرة ودهشة
تنعها عن اكتناهه وهو كما ترك كلامه خطائي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بأن
حقيقته تعالى ليست بديهيمة والرسم لا يفيد الكنه والحد متنع لأنه بسيط ضعيف
ظاهر لأن البساطة العقلية محتاجة إلى البرهان وعدم اقادة الرسم الكنه ليس كليا
لأنه لا دليل على امتناع افادته الكنه في شئ من المواد وعدم البداة بالنسبة إلى جميع
الأشخاص يحتاج إلى دليل فربما يجعل بالديهيته بعد تهذيب النفس بالشرائع الحققة وتجريدها
عن اللذات البشرية والعوائق الجسمانية والأحداث الدالة على عدم
حصولها بكثرة مثل قول عليه الصلوة والسلام سبحانه ما عرفناك حق معرفتك
وتفكر في آلاء الله ولا تتفكر وفي ذات الله فانكم لم تقدر واقدرة وقال
الصدوق رضي الله عنه العجز عن درك الإدراك أدراكه وضمنه المرتضى رضي الله عنه
تقال العجز عن درك الإدراك أدراكه والبحث عن سر ذات الله اشراك واجب
شرعا لقوله عز وجل فانظر إلى أثر رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها وقل انظر وأما
في السموات والأرض ولقوله عليه الصلوة والسلام حين تزل أن في خلق السموات والأرض
واختلاف الليل والنهار لايات لأولي الألباب ويل لمن لا كها بين حبيبه ويل لمن
قواها ولم يتفكر فيها والأمر ههنا للوجوب لأنه عليه الصلوة والسلام أوعد بترك الفكر
في دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد على غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقله
لأن شكر المنعم واجب عقله وهو موقوف على معرفة الله تعالى ومقدمة الواجب المطلق
واجبة وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي إبطاله ويمكن اثباته
على مذهب الاشتراكية بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع ولا يتصور العبادة

وجه

بأنه لا يتم إلا ما هو متقدم عليه في الزمان

السلام

كيف الأبدان

من شرح المؤلف
والاقتناء فيها امر به ونهى عن ذلك الكفر عن النظر في اقتناء ربحها مجرد
الظن على انه خبر لا حجة ولا يعضد القبول
والاقتناء فيها امر به ونهى عن ذلك الكفر عن النظر في اقتناء ربحها مجرد
الظن على انه خبر لا حجة ولا يعضد القبول

الحمد لله رب العالمين

يعرفه عنه عرفته الله بنقص العزائم

وقال الشيخ سعد الدين التفتازاني وغيره التحقيق في مسئلة ذم الخوض على طريق التخليص من طريق الادلة وقد تيقنا ودفع الشك والشم عنها فوضفنا في بعضهم لم ينكروا قيامه عن عيش عليهم من الخوض فيه الوقت في قار الجلال وليس له الخوض محل من الامام الحلي وهذا من اسلفه عن الاستقار

في عفا بذالك الامر
للمعالي

في مذهبهم انهم لا يثبتون العلم من مقول
 بل من قولهم انهم لا يثبتون العلم من مقول

وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقول
 وكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلمهم ارادة وبالفعل
 هيما هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما بالزوم العقلي كما هو مذهب
 الفلاسفة بناء على ان فيضان الخواص من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام في القابل راجع
 عندهم قال في المتوافق هيما مذهب آخر اختار الامام الرازي وهو ان حصول العلم من النظر
 الصحيح واجب وجوباً عقلياً غير متولد عنه فان بدته العقل ملكة بان من علم ان العالم متغير
 وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم
 ان العالم حادث واما ان غير متولد من النظر فلا من جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
 ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه
 قادراً مختاراً وقال السيد قدس سره انما يصح اذا اخذت قيد الابتداء في استناد الاشياء
 اليه تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يتلوه عنه عقله فيكون
 بعضها متولداً عن بعض وان كان الطر واقعاً بقدره الله تعالى كما تقول المعتزلة في افعال
 العباد الصادرة منهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي في قدرة المختار
 على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه تعالى ان يفعل ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك
 الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري وحينئذ يقال للنظر
 صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجاداً عقلياً بحيث يستحيل ان يتفكك
 عنه قلت كحصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم حاصل بقدرته الله
 تعالى ويكون لازماً للنظر بحيث يتلوه عنه عقله والنظر ايضا يكون حاصل بقدرته الله
 تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم
 لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوماً عقلياً مع
 بعض مع ان الكل مستند عندنا الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم
 باحد المتضامين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالاً او
 تفصيلاً وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكيف يمكن تعلق ارادة الله تعالى به
 فيمكن الوجود بدون توقف تائثره تعالى فيه على غيره فلا بد ان ايجاد الفيض في الجسم
 يتوقف على ازالة السواد عنه بدته وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه

وذكر

في مذهبهم انهم لا يثبتون العلم من مقول
 بل من قولهم انهم لا يثبتون العلم من مقول

في مذهبهم انهم لا يثبتون العلم من مقول
 بل من قولهم انهم لا يثبتون العلم من مقول

وذلك لان تعلق الارادة بايجاد الفيض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق
 مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله وان الوسائط بمرحلة الشرايط والالات
 وقد صرح به في الشفا لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه
 وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى
 لكنها على قسمين منها ما كان له لازم لمهيتها كافي في صدور عن البارئ تعالى فلا جرم يكون
 وجوده فايضا عن البارئ من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث
 امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعللة النباضة الى الامور اللاحقة وذلك انما
 ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تاماً
 صدرت عن البارئ وحدت عند ولا تاتى للوسائط اصل في اليجاد بل في الاعداد قلت
 هذا هو ما ذكرناه تحقيق الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السردية الدورية بني على جهلهم
 كما لا يخفى والسنية ينكرون افادة النظر العلم اصله قال في شرح المواقف
 هم قائلون بالتسامح وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلمهم يدعون ظن التسامح
 لا العلم بذات التسامح ليس محسوساً وطريق العلم عندهم في الحس المهندسون انكروا افادة
 العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان هو بینه وهي غير معلومة من
 حيث امكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الالات والمناقضات
 ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فاعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي
 اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالالتيق والاحتمال قلت
 ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلق لا تدل على عدم حصول العلم وكلف الهويته قربه
 من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه وليس استلزامه فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد
 مدركه على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسما علية
 الى ان معرفة تعالى لا تحصل بدون العلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف
 في معرفة تعالى اكثر من الحصر ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة
 كالنحو والصرف الى المعلم فلا يحتاجون اليه في شغل العلوم او في قلة هذا انما يدل على العسر دون
 الامتناع قلت على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلاً على عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الى
 العلم على عدم العلم به ولا حاجة الى المعلم لاننا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث

تنبه

في مذهبهم انهم لا يثبتون العلم من مقول
 بل من قولهم انهم لا يثبتون العلم من مقول

منحصر

في مذهبهم انهم لا يثبتون العلم من مقول
 بل من قولهم انهم لا يثبتون العلم من مقول

فلم يؤثر علم ان له مؤثرا سواء كان هناك معلم او لا وان سلو اصول العلم بدون المعلم لكن قالوا
انه لا ينفيد الحاجة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا
كفى بصاحب الشرع معلما والقرآن اماما وعلى العالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ
العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بان حدث وكل محدث له محدث بالضرورة
فاما ان يدور ويتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والا لان باطلان فتعني الثالث واجبا وجوده
لذاته منتزعا عنه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون
حادثا لان القدم ينافي بالتاثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان
ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل وجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علته
تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون
وجوده خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتنفصيله لكان العقل ينتزع من المهيئات
الموجودة في بادي النظر امر يشترك الجميع فيه وبه تنانر عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما
يتخصص في الممكنات بالاضافة الى المهيئات التي ينتزع منها الوجود فزيد ووجوده عرو والبرهان
يدل على كون الممكنات بهذه الهيئة مستندة الى وجوده يكون تخصيصه بسبب الاضافة الى
غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا
شك في انه ليس عين الواجب ولا عين شئ من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلاحا على سميته
بالوجود فيكون التزاع لفظيا قلت المرد به ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو
في الواجب تعالى انه بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا
لما كان الذات علته للوجود تكون ذاته بذاته مبدأ لا انتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين
قلت القائلون بالعينية استدوا على بطلان هذا المذهب بان بدهية العقل حاكمة بان
الشئ ما لم يوجد لم يوجد لان ايجاد فرع الوجود فلو كان المهيئة علته لوجودها لزم تقدم وجودها
على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود الا حق لزم الدور وان كان مغايرا له
تقلنا الكلام البديهي حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهي حاكمة بان الشئ لا يكون له
الوجود واحد فلو كان بذاته مبدأ لا انتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وهذا التقرير يتكشف
كثيرا من الشبهة فانقره لكن بالتأمل الصادق لا خالق سواه جوهره ان المخلوق وعرضا للذات
التقليدية لقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه واهل من خالق غير الله قال امام الحرمين

في الارشاد

في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه
وان الحوادث كلها حادثه بقدرته الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرته العبد وبين ما لا
يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بديهيته العقل حاكمة بالفرق بين
حركة المرنش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها
والعقلية المذكورة في الكتب الكلاسيكية وجب ان يعتقد انها مقدرة بقدرته الله تعالى اختراعا
وبقدرته العبد على جهة آخر من التعلق يعبر عنه بالاكساب بحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته
سمى كسالة وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا في خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته
خلق الرب ووصف العبد وليس كسالة واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرته العبد
وحدها والاستاد ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقها جميعا باصل الفعل
والقاضي ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرته الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرته العبد
بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لو يريد ان قدرته العبد مستقلة في خلق وصف
الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما على المعتزلة بل اراو به ان قدرته مدخلة في ذلك الوصف فهو
بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا
مبنى على ظاهر كلام الحكماء ان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء صرح
به في الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلومات التي في
المراتب الحيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول
وتجعل المراتب شروطا معدة لا فاضلة وهذه موخذات تشبه المواخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكلام من اجله له وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا
في مقالتهم لم يكن منافيا لما استسواء بنوا ما يلهم عليه وقال بهمينان في التحصيل فان
سئلت الحق فلا يصح ان يكون علته الوجود الا ما هو يرى من كل وجه عن معنى متا بالقوة وهذا
موضع الاول والا غير وما نقل عن اهل طون العالم كرامة الارض مركز الانسان هدف والافلاك
قسي والحوادث سهام والله الذي فابت المفسر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعرى بان قدرته العبد لما لم تكن مؤثرة فسميتها قدرته مجرد اصطلاح فان القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم

صريح

طاليم

وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة
لا تستلزم التأثير بل هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينهما وبين العلم ان القدرة تستلزم
هذا العلم ولا يستلزم هذا العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول الاشعري
وسياقي بطلان كلامه في ان شاء الله تعالى ولنا في مسئلة خلق الانفال رسالة مفصلة في
متصفيا بجميع صفات الكمال مترة عن جميع سمات النقص نقل ابن تيمية في بعض تصانيفه
افا هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على
وحدة الواجب بان كون الشيء متفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب
يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلة في بين المتكلمين كلهم الحكمي كونه تعالى عالما قادرا
مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في ان الصفات عين ذاته او غير ذاته
او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف الاشياء
عليه علم ولما كان لا ينكشف على ذاته بذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة والاداة وغيرها من
الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان تكون تلك الصفات زائدة عليه تعالى فانما يحتاج في
انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء
عليه وله كل قليل مخصوص بكمهم تفي الصفات واثبتت بتأجيرها وغايتها واما المعتزلة فظاهر
كلهم منها عندهم من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على ان غير
بانه لو زادت كانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات
الواجب وغيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مثله وبالحكمة يلزم احتياجه
في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا بالذات كاملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متكررة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في
موضعهم وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعله وقادرا معا وقد بين في موضعهم استحالة
وقيل على هذا الدليل منع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث وهي
قد عينة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لا من بعد بل بان علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي
القديم الممكنا واما ما اثبت قديم ممكن منع احتياجه برة صريحة اذ مع التساوي لا بد من

الى الاول

مخرج

مخرج كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف يتبين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات
قد عينة مع عدم احتياجها قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج
هو الحدوث لان الصفات لما كانت قد عينة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج
هي الحدوث فيلزم احتياجها الى الموصوف فلا بد من علة لا يجوز كون علة الاحتياج والذليل انما قام على
وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في الصفات عن غيره فلم يقيم عليه حجة
وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون
علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم كونه لا تصافه بسلوب واصناف متكررة ولو سلمنا
كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعله وقادرا لشي
واحد والادلة التي ذكرتها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعهم وانت تعلم ان هذا ينساق
الى القول بكونه تعالى فاعله موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور بل محذور
فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولا يعقل تخصيص
القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والشخص وسائر الصفات الكلية على الماهيات
الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة الصفات لكنه اشار
اليه بقوله متصفيا بجميع صفات الكمال لانه اراد به تفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب
الحكماء في الصفات واثبتت غايتها استدل القائلون بالغيرية بان النصوص
وردت بكونه تعالى عالما وحييا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معطل بقيام العلم به في
الشاهد فكذا في الغائب وقصر عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من
قام به القدرة وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقيهي مع القارق لا تدرى ان
القدرة قد تزداد في الشاهد وقد يزداد وينقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه
فيه وفي الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وازاوه هم كلام اهل العربية
ذلك بل مغاير ما يعصمه بالفارسية بدانا وجماداته في اللغات الاخر وهو اعم من
ان يقوم به العلم والا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان تفي العينية
بديهي فلا يحتاج الى دليل واما على في الغيرية فيبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان
الصفة والموصوف ليسا بغيريين وكذا الكلام والخبر وان قولك ليس في الدار غير زيد
او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم

منعقة اذ المراد بهذه الامثلة تفي غير المتغير من نوعه والا لزم عدم كون ثوب نريد
 والامثلة التي في الدار غير ولا قابلية وقد عرفت الاشعار الغير بانها موجودة ان
 يصح عدم احدها مع وجود الآخر واعتبر عليه باننا اذا فرضنا جسيمين قديمين كانا متغيرين
 بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذا لا غير بعضهم التعريف الج
 انها موجودة ان جاز انفق كلهما في جيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسيمين المذكورين
 ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيبقى في دفع هذا النقض
 المنع اذ الناقض من غير ذلك بدله من اثبات مادة النقض ولا يكتفيه الفرض فله حاجتي الى
 تعريف التعريف ولين نزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر
 لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا
 على عدم امر مانع فيحدث المانع منه ويستفي القديم ولين نزل عن هذا المقام ايضا فالمراد
 انه يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لا تنفاه طلاقة بينها توجب عدم الاتفاك
 وحاصله تفي لزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلقة
 بينهما بل تقدمهما فله نقض ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علة
 اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية لقرب احدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهم دائما واورد
 على التعريف المختار انما يريد جواز الاتفاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى
 والعالم لا امتناع عدم البارئ وبالعرض والحل بل بالعللة والمعلول مطلقا لا استحالة وجود العا
 والمعلول بدون العلة المحل والعللة وانما يريد من جانب واحد فوجود الجز بدون الكل
 ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجز والكل والموصوف والصفة
 متغيرين واجيب عنه بان المراد جواز الاتفاك من الطرفين ولو في التعقل بان
 يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف
 والجز بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ قد مر سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح
 اذ الم يكن في التعريف قيد عدم او غير وامام مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز
 ان يتعقل البارئ معدوما او متغيرا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عجم التعقل بحيث
 يكون شاملا للمطابق وغيره وحسيند يلزم التقاير بين الصفة والموصوف والجز والكل
 لجزز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقله مطابقا او غير مطابق قلت

هذه
 هي
 الامثلة
 التي في
 الدار غير

هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود
 احدهما بدون الآخر تجوز العقل وجودهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود
 العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عجم التعقل بحيث يشمل غير
 المطابق لزم التقاير بين الصفة والموصوف والجز والكل كما ذكره بعينه ولم يعرف
 الغير ان ما بينهما الشبان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر لخرج الجز والكل
 والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع المذمومات واللزوم
 خارج من التعريف ويشان ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض
 المذكور ولو قيل انها شيان اللذان لا يكون الا شاة الى احدهما عين الاشارة
 الى الآخر تحقيقا وتقديرا اندفع تلك النقض ولكن يدخل فيه الجز والكل لا بأس به
 لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجز والكل وما نقل من ان
 القول بمغايرة الكل للجز محصور بحجف من الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة
 وعدة كثر من جملة لانه لا يخلو للقول عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة
 والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجز والكل
 وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ مبني على
 تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى فخص العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت
 وانت خبير بان الغرض وهو تقي لزوم تعدد القدماء لا يثبت على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه له كماله والسبيل
 الاعتقادية وقال اصحاب المواقف انها لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الوجود كما في سائر المحولات قلت وانت
 تعلم ان هذا التاميم في المشتقات كالعالم والقادر لا في مباديها ولا يزعمونه انما يثبتها تعدد القدماء والاشعري
 يجيب عن ذلك بتفي التقدم بناء على انها لا هو ولا غير واستدلوا المعتزلة بانها لو كان الواجب تعالى صفات موجودة
 فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وطلوع عنها في الارل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء
 والنصارى كقوت باثبات ثلاثة من القدماء فانظرك بما اثبت اكثر والجواب ان تكثير النصارى
 لا ثباتهم قديما مستقلة بذواتها ولهذا يجوز الانتقال بعضها الى بعض البرهان وبعضها الى بعض اخر وثبات
 ذاته وصفاته القديمة ليست من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
 ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عند ان زيادة

توبيخ الرازي

هذه
الامثلة
التي في
الدار غير

هذه
 هي
 الامثلة
 التي في
 الدار غير

والكلام انما هو في
 الاشعري ليست لها
 ينفونها هو

في الابدراك

الصفات وعدم زيادتها ومثالها ما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى الكشف فانما يتناول
ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر والفكر ولا ارسا في اعتقاده لحدوثه في التخييل والاثبات في
هذه المسئلة فهو عالم اما سمعاً فلو ان تعالي هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
واما عقله فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلمه ومن تفكر في بدايع الايات السماوية والارضية
وفي نفسه وجد دلائل على كمال حكمته صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالي سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يردان الحيوات قد يصدر عنها افعال عجيبة
متقنة كما شاهد من بيوت الخلق وغيرها فانها مخلوقة الله تعالي على اصول الاشعري اذ لا يؤثر
غيره تعالي على ان عدم علم تلك الحيوات بها منع من مظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها
قال الله تعالي واوحى ربك الى الخلق ان اتخذوا من الجمال بيوتاً ونظائره في الايات والامارات
كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالي وغيره كهيئة اجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من الافعال
المتقنة عليهم واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم وهذا ما
وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو النصر منهم ويشهد به الفطرة هذا هو النهج الملازم لهذا
المقام والفلاسفة اشبهوا علم تعالي على تفصيل اخر يطول فيه الكلام واشتهر عندهم انه تعالي لا يعلم
الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل بما يعلمها بوجه كلي مخصص في الخارج فيها وقد تكثر تشنيع
الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع تفرغه في الانتصار لهم قال في شرح الامارات
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تفارضها في الظن
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكمه باحاطة
علم الواجب بالكل وان كان الجزئي المتغير من جملة معلوله لانه واجب ذلك الحكم ان يكون عالمه
لا محالة فالقول بان لا يجوز ان يكون عالمه لا متناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيصه لذلك الحكم
الكلي بامراض يعارضه في بعض الصور وهذا باب الفقهاء ومن يجري مجراه ولا يجوز ان يقع اشارة ذلك
في المناقشة المعقولة لا متناع تغاير الاحكام فيها فالصواب ان نأخذ ببيان هذا المطلب من ما أخذ
اخر وهو ان يقال العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت
حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالي يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخييل فلا يغرب عن

منه ان العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالي يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخييل فلا يغرب عن

علا

علمه شقادة في الارض وفي السماء لكن علمه تعالي لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك ما نأخذ
عن فرض الاشياء ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالي عن ذلك لما
ندركه بما يحس الاحساس والتخييل يدركه على وجه التعقل والاحساس وفي خوارق الادراك لا في المدرك
فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وبما يوصف بهما العلم لكن باعتبار العلم وعلى هذا
لا يستحقون التكليف نعم لو قالوا ان تعالي يعلم بعض المعلومات تعالي عن ذلك لكان كذا ومن كنهم
حملوا مهم على ذلك وكذا امر شيع عليهم فيهم من المتكلمين كابي البركات البغدادي بناء على ما اشتهر
بين المتأخرين من ان الشخص الذي يتفكر في شيء من افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كان
الفصل داخل في قوام النوع وحج فالشخص لا يقع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات
الجسمانية وليس هذا من فهمهم فانهم لا يشتون في الشخص امر داخل في قوامه مسمى بالشخص بل متياز
كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعرض بحسب النظر الجليلي واما بحسب النظر الدقيق فامتناع
بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النوع من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض
التي تسمى بخصته هي عنون الشخص وعلامته التي بها يتمايز عن غيره والذات تختلف تلك الاعراض
بحسب اختلاف المدرك فيتخصص عند بعض المدرك بعرض مخصوص وعند بعض اخر بعرض اخر
والعرض والخصات كلها لها مميزات كليات فانها جواهر واعراض اظنة في احدي تلك المقالات
فاذا ادركت بالتعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك واذا ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار
هذا الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا داخل في قوامه ليس في الكل
هنا نحن من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكليسهم فيه سواء كان صوابا
او خطأ فان ما ينشأ عنه هو ان ادراك السبب بالتخييل وهو في الحقيقة نقص على ما فصلوه في موضعه
فكان كثير من الصفات كما في حقنا وهي في حق تعالي نقص كذلك مثل هذا الادراك في حق تعالي
نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكليفه لا يتعلق التكليف من يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري
وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره اما يتعلق في علمه
تعالي بالجزئيات على الوجه الذي يفرض الى تعالي علمه تعالي ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت
قد تقر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الامارات
الذي الكلي ينبعث من الشوق الجزئي وبينه الشوق نسبة الكل الى جميع جزئيات سواء ذلك
اشبهوا في الفلك وراء النور المجدرة جسمانية هي مبداء تخييل الامارات الجزئية وبما سماها

العلم

بعضهم نفساً منطبقة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قوررت وهو ان الله تعالى فاعل بالاختيار وتظهر شي فيلزم تعقله لا شياً على الوجه الذي قلت قد صرح بعضهم بان العلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن ارباب كلي وقد صرح به شيخهم وريسهم في التعليلات ايضاً ومن البين انه اذا تعقل كل مفعول وعارض بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمفعول مخصصاً في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المخصص في فرد والعرض المخصص فيه في هذا الكلي ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور بالامتناع نفس تصور من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الوقوع وامتناع الصدور من معنى الثاني ولكن ينبغي ان يمكن في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث يخصص في فرد فلا يثبت النفس المنطبقة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيرت فيه الافهام ولذلك اختلف فيها المذاهب نذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين العلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صوراً جزئية مجردة غير قائمة بشي وهي التي اشتهرت بالتعلق الافلاك طولية والبعض الى قيامها بذاته وظاهر عبارة الاساطير ان شعور بذاته كذلك قد صرح في الشفا بغيره حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكرر فيها في جوهره او تتصور حقيقة ذاتية بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولي بان يكون عقله من تلك الصور الفايضة من عقلية لانه يعقل ذاته بذاته وانه مبداء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفا في هذا الموضع قال لا يحتاج العاقل في درك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج العاقل ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادق التي هو بها واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة يتصورها او يستحضرها في صاوتك عنك لا بافراق مطلقاً بل بشاركة من غيرك ومع ذلك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل تعقل كل الشئ بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك او تلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذ انما حالك مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذه فاطنك مجال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن انك محال لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك

لست

بعضهم نفساً منطبقة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قوررت وهو ان الله تعالى فاعل بالاختيار وتظهر شي فيلزم تعقله لا شياً على الوجه الذي قلت قد صرح بعضهم بان العلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن ارباب كلي وقد صرح به شيخهم وريسهم في التعليلات ايضاً ومن البين انه اذا تعقل كل مفعول وعارض بكنهه حتى يصير مجموع العارض والمفعول مخصصاً في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المخصص في فرد والعرض المخصص فيه في هذا الكلي ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور بالامتناع نفس تصور من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الوقوع وامتناع الصدور من معنى الثاني ولكن ينبغي ان يمكن في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث يخصص في فرد فلا يثبت النفس المنطبقة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيرت فيه الافهام ولذلك اختلف فيها المذاهب نذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين العلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صوراً جزئية مجردة غير قائمة بشي وهي التي اشتهرت بالتعلق الافلاك طولية والبعض الى قيامها بذاته وظاهر عبارة الاساطير ان شعور بذاته كذلك قد صرح في الشفا بغيره حيث قال هو تعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكرر فيها في جوهره او تتصور حقيقة ذاتية بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولي بان يكون عقله من تلك الصور الفايضة من عقلية لانه يعقل ذاته بذاته وانه مبداء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ وكلام شارح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفا في هذا الموضع قال لا يحتاج العاقل في درك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج العاقل ايضاً في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادق التي هو بها واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئاً بصورة يتصورها او يستحضرها في صاوتك عنك لا بافراق مطلقاً بل بشاركة من غيرك ومع ذلك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل تعقل كل الشئ بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك او تلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذ انما حالك مع ما يصدر عنك بشاركة غيرك هذه فاطنك مجال العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن انك محال لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك

لست محالاً لها بل انما في كونك محالاً لتلك الصورة شرط في حصول تلك الصورة الذي هو شرط تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة بوجه اخر غير العلول فيك حصل التعقل من غير علول فيك ومعلوم ان حصول الشئ الفاعل في كونه حصول لا لغيره ليعبر وحصول الشئ لقابله فاذا ان العلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون في حاله فيه واذ يتقدم هذا فانك قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله في الوجود الذي اعتبر والمعتبر بين وحكمة بان عقله لذاته علمه لعلوه الاول فاذا علمت بكون العلوتين اعني ذات وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون العلول الاربعة ايضاً اعني العلول الاول والعقل الاول والشياء واحداً في الوجود من غير تغاير وكما علمت بكون التغاير في العلوتين اعتباراً بمحضنا فاحكم بكونه في العلولين كذلك فاذا ان وجود العلول الاول هو نفس عقل الاول اياها من غير احتياج الى صورة مستفادته مستفادة تعقل في ذات الاول تعالى عن ذلك علو الكبرياء ثم لما كانت الجوهر العقلية تعقل ما ليس بعقلها لات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب له لا وجود الا وهو معلول له الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود لا بصور غيرها بل باعتبار تلك الصور في الجوهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا ان لا يفرق عنه مثقال ذرة من غير لزوم كما قلت هذا كلام اتناعي من وجوه الاول ان ما ذكر من انك لا تحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضاً في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادق غيرتين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يعني ببساطة ولا بالتأنيب فان الصور العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غايب عنها وليس للعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مشكوكاً في حضوره وادراكه لا دلالة له على ان تعقل الصور بغيره بغير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلو قته الصدور حتى يقال ان تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بشاركة غيرها فلا ولي ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه بل يعقل الصورة بعلو قته العلول او بالصدور مع العلول ولا يلزم للعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحادثة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقراً بهذا المدعى وليس الامر كذلك فانما احتياج في تصور الامور الصادقة عنها المبينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله ولا تظن انك محال لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل

يقص كون احد ما فيها للاول والآخر انية

تأصل فيها والاول الواجب تعقل تلك الامور مع تلك الصورة

ذاتك مع انك لست محله لها ضعيف لا يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات
الفاعل وصفاته السابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة كان بوجه اخر غير المحل فيك
حصول التعقل غير ظاهر بل يكون مصداق الخامس ان قوله معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لفاعله ان اراد ان حصوله بالنظر الى الفاعل يمكن وبالنظر الى الفاعل
واجب فيكون حصوله للفاعل الكد او ثوق فلا يكون دون حصوله للفاعل بل يمكن ان يظهر ان الحصول على اي
وجه كما ينبغي في حصول التعقل بل بما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للفاعل وان كان اضعفت
الحصول للفاعل في معنى الوجوب والام في شرط التعقل ان حصول السواد للفاعل شرط الاتصاف بالسواد
وحصوله للفاعل وان كان في حصوله للفاعل لا يستلزم الاتصاف بالسواد وان قلنا ان اذ امكن ان يكون العلين
اعني ذاته عقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تباين فاحكم بكون المعلول ايضا اعني المعلول الاول وعقل
الاول له شيئا واحدا تحت اذ المعلول الاول بالاعتبار التي لا تزيد عليها في الخارج علمه للمعلولات
التي هي المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعنا فاعلم ان تلك التي لا تزيد عليها في الخارج علمه للمعلولات
ان القول بتعقل الواجب والوجودات الطبيعية والخبرية بواسطة حصولها في الجوهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجوهر العقلية بتلك الصور يعني ان يكون علم الواجب منها اخر غير تعقل تلك الجوهر بتلك الصور
الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الخبيات المادية في الجوهر الغير الجسمانية المادية ليس مستقيما على صور العقل
لان المجرى لا يدرك الخبيات المادية الا بالالات الجسمانية برسم صورها وتلك الالات وليست تلك الالات
بل نفس تلك الجوهر المحرر من تلك الالات بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مدها لتحقيق هذا المطلب
الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب ليس امر صادرا عنه
بالاختيار كما في القدرة والارادة والعلم يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والارادة والقدرة
او التسلسل فاذا لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بل محض الاجاب فان قلت سادس ان صدور
الممكنات عن الواجب بالاختيار والارادة الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحادث
وجود اذ في علم الله تعالى ان تعلق العلم بالاشياء المحض كالهدية او ما يتولد الظاهر من المتكلمين من ان
العلم قائم والتعلق حادث لا يسمي ولا يعني لغيره اذ العلم مالم يتعلق بالشي لا يصير ذلك الشيء معلوما فيقتضي الي
ففي كونه تعالى عالما بالحادث في الاول تعالى عن ذلك على كبريا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم
بعلمه البسيط الاحكام على جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاحكامي
يتبادر من الحصول التفاصيل فيها فان قلت هذا الوجود العلم بالممكنات صادرا عن الواجب تعالى

بالعلم الذي يثبتوه وهو ان
فعل وان لم يثبتوا ان
يصدق ان شاعلم وان لم يثبتوا
يعلم ويختلف عن غيره
السناع عظمه كصور

وهو ظاهر

2
وكان

وهو فاعلم ان هذا العلم فيكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجودا في علم الله تعالى
ويتنقل الكلام الى الوجود السابق فنتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وكلها محال قلت قد سبق
ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار وكذلك وجوده للحادث
في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيرها لا اعتبارا فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم
به ولا يعني عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التفسير الذي تقرر شارح الاشارات لانه ليس له عند
وجوده ان يكون احدا علميا وصدور علمه تعالى بالاجاب والاخر خارجيا وصدور علمه تعالى بالاختيار بل وجود واحد
هو الخارج وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه صادرة عن الله تعالى بالاجاب وباعتبار انه وجود
خارجي صادرة عنه بالاختيار وتعسف لانه تنصيص الفطرة السليمة لان اعتبار كونه عالما ليس وجودا اخر له حتى يصح كونه
صادرا بالاجاب بل اعتبار كونه عالما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم الله تعالى هو
مجرد غير غائب عن مجرد وليس له وجود اخر بحسب هذا العلم فان الصورة هي بعينها الصورة الخارجية في العلم
الخصوي والسابع ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات
كلها موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاحتمال ومعنى الاحتمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد وهو علم بالفعل لجميع الممكنات
لا بالقوة كما تقرر بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكرناه من حال المحجب عن سبيله يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الهم
انه ليس بالفعل بل بالقوة التقرينة فانه لو فرضنا الامر في المثال كذلك فليس الحال في المثال كذلك والفرض من المثال
تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية ولما علمي مذهب الحكماء القائلين بان علمه عين ذاته فيمكن الممكنات
الموجودة في علم الله تعالى هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مسطور في الشفا ولم يتعرض لبيان بل رد بين الاحتمالات
وقال لا يتجاوز الحق منها ولم يعين انه اي الاحتمالات هو الحق وقد تبين لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم
يتفق لنا العادة وعسى ان يتسلسلها بتوفيقه تعالى فان قلت علي ما ذكرته من سياق المتكلمين باي الترتيب
المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه اما قائمة بانفسها او بذاته تعالى قلت علي اصلهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هي العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه
بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه وان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد ضاع في هذا
على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما هي حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه ولما بحسب الاحتمال
فلا قدح فيه وانت خبير بان الذي يجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وحينئذ يكون الممكنات موجودة في
علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل الشك الا لاطرافه على ذلك والاولى التي ذكرت في نفسها انما يتوجه اذا
قبل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دسيرة وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات سطوي في علمه بذاته لانه

علي ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدا للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم
انه مبدا لما فيعلمها بزمانه من غير ان يراه في ذاته وصفاته فانه يعلمها بالاجال في ضمن علمه بذاته كما اننا نعلم ذاتنا
بالعلم الحصري حيا قادم عالما والام يكن علمنا بذاتنا حيا حيا عليه ذلك لان كونه العلم بالعلم هو عينه العلم بالعلم
دون حصول المعلول ومعرفة ان المعلول ميان العلة لا يخلو عن كبراد المعقول من العلم الاجالي هو ان يكون العلم بالعلم وبقوة
واحدة ويخل الى العلوم بالاجزاء ويتصل بينها وليس المعلومات ما يخل بينها العلم فذلك ينبغي ان يكون العلم باحد المتصانين
المشهورين هو بعينه العلم بالمتصانين الاخر ولا يخفى بعد فان قلت العلم بالعلم سبب العلم بالمعلول وهو المشهور بخلاف
سائر المتصانينات قلت لمسلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب هذا ذلك تريد ان تحقق علم الواجب
بحيث لا يفضي الى كثرة وصفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطوي في علمه بذاته
وما ينبغي كيفية الانطق الا بالان ان ذاته تعالى للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه يحتمل منطوي على علمه بالممكنات اذ من
جملة احواله ذاته كونه مبدا لما يستعين علمه بذاته علم بها وهذا لا يقع به ذو طائفة لان تلك الممكنات متبانية الى واجب تعالى
وحضور احد المتصانين لا ينطوي في حضور الاخر ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكره الحكي ان
يقال ان جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهي علم ذاته مع جميع احواله فيضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم
ذكروا ان علمه تعالى الحصري والعلم في العلم الحصري هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى
فلا بد ان يكون للمعلول وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية بعينها الصورة العلية ومن البين ان وجود العلة
ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون سرهما العينية منطوية على صورتها الاشياء العينية فالحاصل انهم ذكروا ان
يلتجى الي ما ذكرنا سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار كونها علميا مسبوبة اليه تعالى بالاجاب لانها
تذكر الاعتبار ليس بمسبوبة العلم والارادة باعتبار وجودها الخارجي مسبوقة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي
يقايرها لا اعتبارا بالارادة المنبثقة عنه وفيما اثبتنا هذا الجوابا في ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق
من جملتهم كلام اخر يعلم على علم الكلام وسناتي عليها في رسالة مفردة ان وقتنا الله تعالى للمنعان فان قلت علم
الواجب حصري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم الخافرة بين الشيء ونفسه والقبول الاعتباري يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب من حيث هي غير اعتبارا بقيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبارا بقيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث
هي عالما بذاته مع قيد والتفسير بعدم العيشة لا يجدى نفعا لانه ايضا نسبة تلك عدم العيشة في النسبة وفي النسبة قد يكون
للوحدة وانتفاء الانشائية فلا يستدعي المعافاة وايضا لا يجدى في ان يكون الذات مع اعتبارا بقيد عالما بذاته من
حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي قادر على جميع الممكنات باتفاق الحكماء المتكلمين
ولكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء ففعل وان لم

قد سطر عليها باعبار
كونها موجدا وخارجة
ومسما عسا كونهما
علما

يشاء

الشيء
بالنسبة
الى وجوده
في العالم
دائم

يشاء يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دايم الملاقاة وصدق الشرطية لا يستلزم طريقها
ولا ينافي لذاتها ودوام الفعل امتناع التركيب العيني لا ينافي الاختيار كما ان العاقل مادام عاقل لا يغير عينه كما
ترب اية من عينه بقصد العز فيه من غير تخلف مع انه يغيرها بالاختيار وامتناع تركه الا بما ضر بسبب كونه عالما
بضم التزاد لا ينافي الاختيار كما قلنا من يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لانه مقتضى قدرته
هو الذات والصح للقدرة هو العلم فانما اثبت قدرته في البعض ثبت في الكل ولا شك في ان الممكنات لا بد
لكن على تقدير وجوده من الاشياء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادر عليه ولا العجز عن البعض نقص
وهو على الامور كما يحال مع ان النقص قاطع بعوم القدرة كقولنا تعالى وهو على كل شيء قدير في الاولي في اثبات
هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف عليها ارسال الرسول ان يتسك بالادلة السامعة تلت كما في قوله تعالى
كما لا يتوقف عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على ارسال فقط لكفى في صدور ارساله تعالى فكل
اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريقا ثابتا ان المعجزة فعل الله تعالى خارج للعادة وقد صدر
حال دعوى النبوة واذ اختلف الفاعل المختار عاده حين استدعاء النبي تصديقه بامر تعالى عاده دل ذلك الامر على
تصديقه تظعا وهذا متوقف على اثبات كونه فاعلا له تعالى وكونه فاعلا له بيقين شمول القدرة وكذا دليلنا على ان خصم المعجزة فعل
الله تعالى ومتدور وان من غير المعجزة واحتمال وجوده فلا يحد في فلا يتكامل الاولي في اثبات هذا المطلب بل سائر
المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتسك بالادلة السامعة فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى الله على كل
شيء قدير وعلى شمول العلم والله بكل شيء عليم وامثال ما يريد لجميع الكائنات الارادة صفة مقابلة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة حواذ كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين
يمكن ان يقع به الضد الاخر نسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ كان يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله
او بعده فلا بد من تخصيص واحد من الاخر بعين له وقتا دون وقت سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة
وهي قديمة اذ لو كانت عادية لزم كونه محلا للحوادث وايضا لا تحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة
لجميع الكائنات لانه تعالى موجود لكل ما يوجد من الممكنات لا سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون
مريد لها لان الاجابة بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والفر والعصية فيكون مريدا لها
خلافا للمعتزلة واستدلوا برجوع الامور الى الشر والفر والعصية فيكون مريدا لها
الامر او لانه له الشئ لو كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا عينه الله تعالى واجب والرضى للفر كفر الثالث
لو كانت مرادة لكان الكافر العاصي مطيعا بكنهه ومعصيته لا بالطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع هو ان يقال
ولا يرضى لعبادة الكفر والرضى هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد يتك من الارادة

وهو علمه بالكلية

كما من المختار فان السلطان لو نزع بغيره السيد على ضرب من غير كماله السيد فادعى السيد كماله
 العبد له واراد تهديد عذره بغيره السيد كماله السلطان فانه يا امر العبد ولا يريد منه الاتيان
 بالامور اذ المراد ظهور عصبية عند السلطان وعز الشا في ان الواجب هو الرضا بالتصا لا بالمقتضى والكفر
 مقتضى لا قضا ومحصل ان الاتكال المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحال باعتبار الناعل فان الاتصاف بها
 منكر لا خلفها وايجابها اذ قد تضمن مصالح ومع قطع النظر عن هذا الاحسن ولا فتح عقليين عندنا بفعل
 الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجابها الذي هو فعل الله تعالى وعز الثالث بان
 الطاعة تحصل بامر به المطاع لا تحصل ما ارادة قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور مع ارادة
 ابي بامر به السيد وهو كماله امره عاصيا ولو خالفه ولو رايت بالامور به يكون مطيعا لانه في كماله
 بغيره السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقو للسيد عذره في صورة الخالفة ويمكن ان يقال الامر
 امر ان امره يكون في يلزم منه وقوع الامور به وهو مع سائر الكائنات وامر شرعي تدبرني وعليه مدار الثواب
 والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضا يترب عليه دون الامر الاول اذ خالف الثاني متكلم
 باجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاب الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص ولا ضرورة
 في صرفها عن الطواغر وسياتي الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حيث لان الحيوة عندنا صفة
 توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة المتي هو الدراك الفعال وهو عندنا ارادة على العلم والارادة
 كما في سائر الصفات الكلية سميع بصير للذليل السميعة وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات
 لظواهر الايات والاحاديث وليا راجعين الى العلم بالسوغات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة تيك الاول
 ان يقال الماورد الشرع بها امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاكين المعرفتين واعترفنا بعدم الوقوف
 على حقيقتيهما المقصورات ونقصنا وهو متروك عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع العقلاء على
 ذلك فلا شبهة له اي لا يشبهه شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغيرها اعل واهل
 بما في الخلق فان علمنا عرض ومحدث وتاخير واستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي وكذا الحال
 في سائر الصفات ولا ندله ولا مثل له قيل الدهو المنادي اي الخالف في القوة والمثل هو المساوي
 في القوة وقيل المثل هو الشاكر في الحقيقة وهو في اصطلاح المتكلمين والحكماء لما كان وجود الواجب
 وتعيينه عين ذاته لم يكن له مهية كلبه فلا يشاكره غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان
 كل واحد منهما ممتزا عن الآخر خصوصا في الوجوب والامكان ان كانا من لوازم المهية المشتركة يلزم
 اشتراك الكل فيهما وان كانا من لوازم المهية مع الخصوصية فيلزم التركيب الثاني للوجوب ولا يشريك

لا يشريك

له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيها اله الا الله لفسد ما واصل ان
 التوحيد اما يحصر وجوب الوجود او يحصر الخلقية او يحصر العبودية والاول قد مر الاشارة
 اليه دليله في تقي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لكان مجموعها ممتكنا لا احتياجه الى
 كل واحد منها قلا بدله من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول
 فلا يستحال كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلا منعا كون الواجب معلولا لغيره فليتامس
 والثاني قد اشير اليه في الامية وقيل الله دليل اقناعي لجواز ان يتنقذ الله يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد
 يستلزم امكان التخالل على تقدير التخالل اما ان يحصل في واحد او كليهما او لا يحصل في واحد منهما والكل محال
 اما الاول فلا يستلزمه كون الآخر عاجزا فلا يكون الاخر عاجزا وقد مر انه خالق واما الثاني فلا يستلزمه
 ارتفاع التقيضين فان منع استلزامه امكان التخالل لجواز ان يكونا متما فغير في الارادة بحيث يستحيل
 اختلافهما اما لان مقتضاها ايجاد الخير ما العالقي الخير واما لانها تقتضي الاتفاق فالحجاب انه
 لا يخلو اما ان يكون قد مر كل واحد منهما وارادة كائنه في وجود العالم ولا شيء منها كاف او احدهما كاف فقط
 فعلا الاول يلزم اجماع المؤثرين التامين على معلول واحد وفي الثاني يلزم عجزها لانها لا يمكن لها التأثير الا
 باشتراك الآخر على الثالث لا يكون الاخر خالفا له يكون الها فنخلق من لا يخلق لا يقال اما يلزم
 العجز اذ التقي القدرة على ايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على ايجاد بالاستقلال ولكن اتفاقا على ايجاد
 بالاشتراك فله يلزم العجز ان القادرين على عمل خشيعة بالانفراد قد يشتركان في عملها وذلك لا يستلزم عجزها
 لانه ارادتها تغلق بالاشتراك واما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل اننا نقول تعلق ارادة كل منهما
 ان كانا كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم الثاني والملة زمانا بينتان لا يقبلان المنع وما اوردتم
 من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة يتقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل به
 في الحال قد ما يتم بالميل الصادق من الاخر حتى يتقل الخشيعة بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل
 فاعلا مستقلة وفي بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما
 وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنتصف رتبة والهدوي التوفيق والثالث وهو حصر العبودية
 وهو لا يشترك بعبادة ربه احد اقتد دل عليه الدلالة ليل السميعة وانفقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام
 والسلام وكلهم دعوا المحكفين او لا الي هذا التوحيد وهو هو عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى
 اتعبدون ما تختون والله خلقكم وما تعلمون ولا ظهور له اي لا معين له ولا يحمل في غيره لا بطريق
 حلول الشيء في المكان ولا بطريق طول الصفة في الموصوف اما الاول فليست هذه عن المكان والحيز لكونها

لا يستلزم
 السمع والابصار
 من غير
 ان

من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلا يستلزم الاحتياج المتأني للوجوب
والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى صلى الله عليه وسلم قال في المواضع ان النصارى
ان يقولوا بحلول ذاته تعالى في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او نفسه
واما ان لا يقولوا بشي من ذلك وجيشد فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق واليجاد
اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه بشرفيا واكرما كما سمى ابراهيم عليه الصلوة والسلام خليلا
وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاحتمال وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد الحوار بيني سال عن
عيسى عليه الصلوة والسلام انك تقول قال ابي كذا وامري بكذا انا اباك فقال عيسى من
رائي فقد راي الاب وابي في وان الكلام الذي انكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي
الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل امن وحقق باي وابي في فاعلي فخر حقد
وعدم التعريف بكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدء فان القدماء
كانوا يسمون المبادئ بالاباوات تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ورواها
العلماء بالتناويل الى ما علم بالدليل فلا يثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب علماء الشيعة الى
حلوله في علي واولاده وقالوا لا يمنع ظهور الروحاني في الصورة الجسمانية تجبر بل عليه الصلوة والسلام
في صورة وحيدة الظلي لا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين تعالى واولاده
والاية المعصية وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبر بل عليه الصلوة والسلام لم يحل
في وحيدة الظلي بل ظهر بصورتك وهذه قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول مغلظة ولا يقوم بذات
حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في
الازل والخلا عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا مما يتبع اذا لم يكن صفة لا كمال لا نقص
في وجودها وعدمها او ورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون له شرط حدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع حال تتعاقب افرادة
من الازل الى الابد واجيب عنه بان اذ كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن
الفرد تلمست وانت غير بنفسا ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلفنا
من ابطال الحدود المتعاقبة الغير النهائية لجريان بهار التنصيف وغيرها هذا
والمراد من الحدود المتعاقبة الحقيقية واما الصفات الاصلية والسلبية فيجوز التغير
والتبدل فيها في الجملة كالحقيقة نريد وعدم خالقيتها وذلك لان التبدل فيها انما هو

بتغير

بتغيرها اضيف اليه لا يتغير في ذاته تعالى كما اذا تبدل الشئ عن يمينك الى يسارك وانت
سكنت غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاصلية انما يتغير تعلقا بها
دونها انفسها لا يقال هذا الدليل خارج الاضافات والوجوب مع تخالف المدعى وهو امتناع
تجددها عنه في ذاته لا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كلها فان مثل الجاد العالم وخالقية
نريد ليس من صفات الكمالات بل هي من صفات النقص لا نقول نقصد ان الخلو عن صفات الكمال
الازل كمال يظهر استيثاره تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان
وجود العالم في الازل منتهى فلا يكون عدم الجادة في الازل نقصا كما ليس عدم شئ في القدم
للمتغيرات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان تستلزم ازلية شئ كما سلفنا
في تعليلتنا واما السلوب فاما في سلب الجسمانية ولوازمها عنه تعالى فحيث ان الدليل فيها
لا يضر لان المدعى غير متعلق لا امتناع الخلو عنها ولا يتجدد بغيره يطلق الاتحاد على ثلاثة اتحاد
الاول ان يصير الشئ بعينه شيئا اخر غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وهذا محال مطلقا سواء
كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحددين ان يتبينهما اثنان فلا اتحاد وان فنيهما بعد زمان فلا اتحاد
وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقاء واحد وقتا اخر والثاني ان ينضم شئ الى شئ
اليه شئ فيحصل منها حقيقة واحدة بحيث يكون المجمع شخصا واحدا كما يقال صار التراب طينا
والثالث ان يصير الشئ شيئا اخر بطريق الاستحالة في جوهده او عرضه كما يقال صار الماء هواء
وصار الاسود ابيض والظاهر في حقه تعالى محال اما الاول فلما امر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن
في الاخر امتنع ان يتحقق منها حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما كالاخر فلا يخلو
من ان يكون الواجب كالاخر او بالعكس الاول محال لا يستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني
والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغنى عن الحال لان الاحتياج ينافي للوجوب
بكون الحال عرضا فلا يحصل منها حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل حقيقة واحدة
اعتبارية واورده عليه بان ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر المترتبة
التي كلها صور المواليد ودعوى الاحتياج ولا تغفل بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا
ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الوصف والعرض ماهية حقيقية بل الاشرافون
نقول الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاصنام مؤلفة من الصور الامتدادية والاعراض النائية
بها كالسري المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان التغير

الموجود والعرض في حقه تعالى محال لما مر من عدم التبدل في صفاته الحقيقية ليس بجوهر
او الجوهر هو الممكن المستغنى عن المحل وهو المتغير بالذات وهو متغير عن الامكان
والمتغير لا عرض لان العرض يحتاج الى محل القوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب
يحتاج الى الجزء فلا يكون واحدا ولا في حين ولا في جهة لانها من خواص الاجسام والحياتيات
ولا يشارك اليه منها وهناك ولا يقع عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشيئة قائم لهم نعم تعالى
منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لم ودوم وقال بعضهم هو بغير
يتلوا كالسبيكة ايضا طوله سبعة اشبار وبشر نفسه ومنهم من قال انه على صورة
انسان قمتهم من يقول انه شاب امر دجود ققط ومنهم من قال انه شيخ اسقط الراس
ومنهم من قال انه في جهة الغرق مما س للصفة العليا من العرش بجوهر عليه الحركة والانتقال
وتبدل الجهات وياط العرش تحت الطيط الرجل الجديد تحت الركاب الثقيل وهو
ينضل على العرش بتدبير اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مما س له وبعدة عند مسافة
متناهية وقيل غير متناهية ولم يستكشف هذا التباين من جعل غير المتناهي محصورا بين الحاضرين
ومنهم من استر باللعنفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز ونسبة الى حيزه ليس كسببة
الاجسام الى الاحياز وهكذا ينبغي جميع خواص الجسم منه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهذا لا يفرق
بخلاف المصحين بالجسمية والكثر الجسمة هم الظاهريون المشعرون لظواهر الكتاب والسنة
والكثر المحدثون ولا ينتمية الى العباس محمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة
في القدر في نعيمها ورايت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم
او يقال ملئته في جميع الامكنة فلم اجد ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلم
الثقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه وحصل كلام بعضهم في بعض المواضع او الشرح
ورد تخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله ولذلك يتوجه الدعاء الى بيت الله
انه ليس في هذا القدر عايلة اصله لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول
وانكروا كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفس قبلة الصلوة وصرح بكونه جهة الله
حقيقة من غير تحوير ولا جهل ولا كذب لانها نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم
انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لاجابة الى سلب المحل
واما الكذب فقد قيل ان من جوزه الخلف في الوعيد يلزم منه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع

ذلك

ذلك زعمه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفيه ظاهر لان الكذب
هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل ومن شبه كذب الله المتأقين
نقل الله تعالى الم تر الى الذين تافقوا يقولون لالاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم
لتخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قتلتم لتضمننكم والله يشهد انهم لما ذبحوا والرجل
في دغران ايات الوعيد مشروط بمعلومة من الايات الاخر والا حادث منها الاصل وعدم
الثبوت ومنها عدم عفوة فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصله ويمكن ان يقال المراد ههنا
منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية
في مثل قوله النبي يأوم الاسد لا نشاء النجيب وفي قوله تعالى في رضى عنها اشئ انه لا نشاء النجيب
وهو مؤيد المؤمنين يوم القيامة بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح
وخالفهم في ذلك غيرهم وعقيدته ان الايمان عبارة عن ادراك تام وانكشف بليغ يحصل عقيب
فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالحدوث والقرب وخروج الشعاع والانطباع وفي حق الله
تعالى في الاخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في
ادراكنا في هذه الدنيا كونه شرطا في النشأة الاخرى اذ في قدر الله تعالى ان يخلق في البصر قوة
يتمكن بها ادراكه من دون تلك الشرائط كما قال من غير موافاة ومقابلة وجهه بل عن كمال الشوق
وابتاه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الايمان بدونها في هذه الدنيا كما في الصديق
يرى بتهانيس وطرف موجود ممكن الروية عنده كالاصوات والطعوم والالوان واستندوا على
جواز الروية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى حكايته عن موسى صلى الله عليه وعلى نبينا وسلم
رب ارنى في نظرك تال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
وجه الاستدلال به امران الاول ان سوال موسى الروية يدل على مكانها لان العاقل فضلا عن النبي
لا يطلب المحال ولا جلال القول بجهل موسى بالاستحالة فان الجاهل بالاجابة على الله تعالى لا يصح
للسبوت اذ العرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحق والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة
موسى وانه من اوتي العلم الثاني به علق الروية على استقراء الجبل وهو امر ممكن في نفسه والعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع العلق عند وقوع العلق عليه والمحال لا يثبت على
شي من التقدير الممكنة واما العقل فهو انما يرى الاعراض كالالوان والاصوات وغيرها والخواص كالطول
والعرض في الجسم فلا بد من علته مشتركة بينهما يكون هو المنطلق الاول للروية وذلك الامر اما وجوده

في الجنة

فمن لم يشرك به شيئا

او الحدوث او الامكان والاخير ان عديان لا يصلحان لتعلق الروية بهما فلم يبق الا الوجود وهو
 مشترك بين العاجب والممكنات فيجوز رويته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجوديات في
 مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو
 المشهور واوله صاحب الحواشي فان راد الشيخ انه ليس في الخارج هو بيان احوال الوجود والاخر المحيية
 فالافتاد بينهما بحسب التحقيق لا يجب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية
 البعد وقيل ان الشيخ وان اكد اشتراك الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين
 بالاشتراك وقد ثبت وقوع رويته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فنقول له تعالى
 وجود يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقول
 تعالى انظر وانقبتن نوركم اي انظروا هكذا قيل وفيه تأمل ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل
 جيتذ في تعال نظر في ذلك الامري تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف باللام يقال انظر
 السلطان لفلان اي ارفقه وتعطف وجاء بمعنى الروية ويستعمل جيتذ بالي والنظر في الآية مستعمل
 بالي فوجب على الروية وليس بمعنى الانتظار لان الآية ورجت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم
 فلا يناسب سياق الآية واما السنة فنقول صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون
 القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامم قبل حدوث المبتدعين على وقوع الروية وهو متلزم
 لجوزة على كون الآية تحكي على الظاهر المتبادر منها اقبح المنكروف بقوله تعالى لا تدركه الابصار ولا
 كان الادراك المنسوب اليه البصار هو الروية والله تعالى يمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبا
 مدحا يكون وجوده نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عند رجوع الاول ان
 الادراك هو الروية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته الذليل والوصول لقوله تعالى انما لدرك
 اي لا يحقوب والروية المفارقة للاحاطة اخص مطلقا من الروية المطلقة فلا يلزم نفيها بالمعنى
 الاول نفيها الثاني ان هذه القضية برفعها لا يجب الكلي ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى
 بان يعتبر اول العزم ثم ورود السلب فيكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم
 الاستدلال الثالث انما لو سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص فلا يتم عمومها في الاوقات فانها
 سالبة مطلقة ونحن نقول بوجوبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على
 مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنع الروية لم يكن فيه تمدح اما التمدح للمتنع المتعزى بحجج
 الكبرياء مع امكان رويته وكان عدم رويته في الدنيا مع كونه اقرب اليك من جبل

وانت خيران امثال
 هذا لا يصلح للتعليل
 في المسائل العلمية

بالمعنى

الوريد

الوريد كاف في التمدح جيتذ فلا ينافي رويته في الواو الآخرة وقوله لموسى صلى الله عليه وسلم
 لن تراني ليس لن التبايد فاما يكون في الدنيا كقولك تعالى ولن يتمونه ابد ابا قدمت ايديهم
 مع انهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص من العقوبة ما شاء الله كات وما لم يشاء لم يكن هذه
 العبارة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مريد للكانيات لان الجملة الثانية تنعكس
 بعكس النقيض الي قولك كما يكون فهو ما شاء الله فكذلكين مراد وما ليس بكانين ليس مراد قال الكفر والعاصي
 بخلقه وارا دته لما مر مرار وهذا كما استغنى عنه اذ علم سابقا انه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة
 والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارا دته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى
 ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فانه تعالى يريد وقوعه ويكره تركه وان كانت حرة لما يريد تركه ويكره
 وقوعه وان كانت مندوبة لما يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكرها فبعكس واما الباع وفعل غير المكلف
 فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع ردة ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
 هذا ايضا قد مر غني لا يحتاج الى شيء في ذاته وصفاته وهذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم
 على الاطلاق كقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله
 بعض المعتزلة او عما تركه محل بالحكمة كما قال بعض اخر او عما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعل ولا يتركه
 وان كان تركه جائزا كما قاله بعض الصوفية والمكلمين كما يشعر بطواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى
 ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني جئت الظلم على نفسي
 والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كونه في ملكه لا يتوجه اليه الذم اصله
 على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل فعله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعالنا تنصن الحكم الصالح
 ولا يحيط علمنا بحكمه ومصلحه فيه على التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب على الله تعالى لا يستلزم
 يفعل وهم يشلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح في
 تعريضه جوارا للترك وان لم يتل به فان معنى الوجوب اذ جيتذ يكون محصلا ان الله تعالى لا يتركه
 على طريق جري العادة وليس ذلك من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف
 وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية بحيث لا يرد الى الاجزاء كبغته الانبياء والمعتزلة
 او جوده عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقص غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا
 لزوم نقص الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا بالالطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا
 لغرضه كن دعا غير الى طعام وهو يعلم انه لا يجب الا بان يستعمل معه نوما من التاديب ناذ الم

للساكنة ولذا انقيد بابها
 وكو لم انه للتبايد

وان حمل على الاخبار هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذهب المغفور عن عموما
الرعيه بالذليل المفصلة ولا خلاف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما ما قيل
بأحد هذين الوجهين فيشكل التخصيص عن لزوم التبديل والكذب لله ~~الامر~~ ^{الامر} لان
يجوز ايات الرعيه على استحقاق ما اوعده لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث
قال تجزأوه جهنم خالدا فيها بل ان اصاب بالطاعة تفضلته من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبد كيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو بخلافه على انه لا ينبغي بشكر اقل
قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالعصية تبعه ذلك لا حق له عليه والظلمة
فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا يفتقر الى اذن الله تعالى لا يفعل البتة لكن الاشاعة ذهب الى انه
لا يتصور منه البتة لا في حق الله والحق العقلي في مستغيبان والشرعي لا يتعلق لهما بافعاله ولا ينسب
فيما يفعل ويحكم الجور وطمع لما تكرر تقريره والظلم قد يقع على التصرف في ملك الغير وهذا
المعنى محال في حق تعالى لان الملك ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه
والله تعالى اعلم الخالقين واعلم العالمين واقد القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن
الموضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا يفتقر منه والجور والظلم فيجب فلا ينسب
افعاله واحواله اليه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر بالاعتد
للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعله ولذلك لا ينسب العلة الغائية
علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تعالى اعلم من ان يفعل عن شيء او يستعمل بشيء فلا يكون فعله
معللا بالعرض وايضا كل من يفعل لغرض بالنسبة اليه او من عدمه فله ان يفعل له تعالى غرض لزم
كونه مستكبرا بغيره وهو ذلك الغرض او دونه عليه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره تعالى
لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ووجهه بان ان كان حصوله اولى لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه لا يكون باعتداله بهيته وان كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما
نشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فانه
انما يفعل اذا كان نفع ذلك الغير اولى وحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن
الى غيره لثواب الاخرة او لكونه محبوبا له او متوقفا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحم
والعطوفة عليه فلا رتبة القلب للفرق المحسوسة كن يقدر حيوانا من المملوكة فهو بالحقيقة
لا رتبة الرتبة عن نفسه والمعتلة اثبتوا الفعله تعالى غرضه وسكو بان الفعل الخالي

عن

عن الغرض حيث وهو نقص ولا يجوز على الله تعالى ووجه بان العت هو الخالي عن المنفعة
عن الغرض حيث هو والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصلح للتخصيص
لكن لا شئ منها باعث له على الفعل كما يشعره قوله راعى الحكمة فيما خلق وامر واودع فيها
المنافع ولكن لا شئ منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى به كما ان من يفرس
غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخرى على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه
وغيرها والباعث له على الغرس الثمرة لا غير جميع تلك الغوائد والمصلح بالنسبة اليه تعالى
بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغرس والاثبات والاكاديت الموهبة بالعلم والاعراض مولدة
بتلك الحكم والمصلح اذا التفتت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد ان تعليلا بعض سيما
الاحكام الشرعية بالحكم والمصلح ظاهر كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما
اشبه ذلك ولها تقييده بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض ففعل بحيث كلام غير معقول فانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية فلا شئ من افعاله واحكامه معلل بهذا المعنى
وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام وكما افعاله واحكامه تعالى كذا غاية الامر ان بعضها
يما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الاعيان الراشدين في العلم الموردين بنور منه وروح منه
تفضلنا ورحمة لا وجوب ولا حكم سواه هذا ما علم فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن
الاشياء وقبحها وكون الفعل سبيبا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقيح يطلق على ثلاث
معان الاول صفة الكمال والنقص الثاني ملازمة الغرض وموافقته وقد يعبر عنها بالمصلحة
والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتا للصفات في انفسها وان ما خدها العقل
ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف
اذا هو عندنا ما خذ من الشرع لاستواء الافعال في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب
والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة
عقلي قالوا العقل للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله
وثوابه ودمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركه العقل بنفسه
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا اورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم اخرون من
رمضان وقبح اول يوم من شوال فادراك القبح والحسن في هذا القسم موقوف على كشف الشرع

الاخبار

عنه بالامر والنهي وما كشف عنه في القسمين الاولين فهو مزيد بحكم العقل لا يتوقف
عليه حكم العقل ثم ان جمهورهم لا يرون من هذه الا ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا صفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد التبع والحسن الى الصفات
وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبح متضمنة للتحقق دون الحسن او الحاجة الى صفة
ترتيب الحسن بل يكفيها انتفاء صفة موجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها لصفات
حقيقية بل لوجوه واعتبارات واصناف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
البيتم للتناديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقر بايجاد
فعله بل يتبين ان فعله مخلوق لله فلا يحكم العقل بالاستقلال بل يتبين ان الثواب والعقاب
على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة
لله ابتداء كما قال به الشيخ وامان الله تعالى يوجد فيه داعيا وبانها ما يحصل من افعال
وعلى الوجهين لا يحكم العقل بالاستقلال بحسن شئ منها وقبحه بالمعنى المذكور فمضى قول
ما حسنه الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تخريفا او تنزيها كفعول الله والوجوب والندوب والمباح
وهذا التعريف يصدق على فعل التبرع وغير المكلف كذلك ما قاله المصنف في المواقف القبيح
ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله
تعالى حسن ابتداء اتفاقا وما فعل الله تعالى من قبيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتباريه باعتبارها حسن او قبح
كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس كان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو
قبيحا حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعص ولا متخير لعله اراد باحدهما الاشتغال على
الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي وحما من خواص الاجسام والجسمانيات
وهو متروك عن ذلك ولا حكمة يمكن ان يراد به تقي الاجزاء العقلية فان الحدس كمن
الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وحسينه يحمل التبعيض والتجزئ على الاجزاء
العقلية والحارجية ولا نهاية له لان النهاية من خواص القادير والمصنف لم يبلغ في تهذيب
العبارة وتخريها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر الحاجة اليه للعلم به ما سبق وصفاته
واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدر والارادة واحدة بالذات
واستدل عليه بان القدر مثل لو تكررت كانت مستندة اما الى القادر او المحجب
والاول محال لا تنلزمه التسلسل لان صفاته تعالى قديمة والتقديم لا يستدالي

القادر

القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استند القادر الى القادر جائز ولكن لا يحصر عن
التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادئ الافعال الاختيارية ولا يخفى ان تساوي
جميع الاعداد محال لان يكون بعضها او بعض البعض في تسلسل امر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية
غير متناهية بحسب التعلق لان مقدوراته ومعلقاته ومراداته غير متناهية اما المعلقات
فظاهر لان تعالى يعلم الواجب والممكنات والتمنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات والمرادات
فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا شئ الى حد
لا يمكن تجاوزه قلت الحاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له
تعالى بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها
في الوجود متناهيا ومركبا على بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما تعلق الارادة فيمكن
ان يقال الارادة لا تليق بتعلق في الاراد بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها
متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب ما تضافه تعلق الارادة فلا
حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان الله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقا
عند الشيخ الا شعري فلا يتصور فيها الحكم بل انما هي المتعلقات فاجود من قدرته قليل
من كثير لان ما وجد منها متناهيا ومقدورات غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية
وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والله تعالى ملائكة وهي اجسام
لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تدرك ولا تؤثت كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع
ملائكة على التيسر لان الهيئة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعها ردها والتا لثانيه الجمع
وهو مقلوب ما ذكر من الاول في الرسالة سمعنا به لانهم يميلون الى ان الله تعالى وبين الناس ذوا الاجنحة
مشتركة ثلاث ومرباع وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه صلى الله عليه
وسلم لم يجرى عليه الصلوة والسلام لبيته المعراج وله ستاية جناح منهم جبريل وهو ملاك مقرب
يتعلق به التاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل
يتعلق به فتح الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة
فصلهم وشرهم لظهورهم اي الله يكتفي مقام معلوم في المعرفة والقرب والايثار بما من اول الله
تعالى لهم لا يتركون ولا يتركون عن مقاماتهم وهو قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان الآية هي قوله

تعالى وبما انا الاله مقام معلوم عنهم لا يدل على تقي الترقى ويجوز الترقى وانت تعلم انه ينافي ما قاله
جبريل ليلة العراج لودنوت امثلة لا حترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويعملون
ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه الصلوة والسلام هو من قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة
لرفعها ونسبة الانسداد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لشل في ان الغيبة لا تصور في
حق من لم يوجد بعد وقوعه ونحن نسمع ونفكر في ليس من قبيل تركية النفس والعجب بالثبوت
تقدير الشبهة واما ان ليس بالكثر وان كان لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن
وما اشبههم قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند اكثر المحققين بل ذكر البلاس
من اجد بن تيمية ان السب في اثرهما ان السحر قد نشي في ذلك الزمان واشتغل به الناس واستبطل
امور افرغهم منهم وكثر دعوى السحرة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما ان الناس ابواب السحر
حتى يتكفوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انها رجلان سيميان ملكين لصلواتهما ويؤيده قراءة
ملكين بالكسر وما يقال من انها ملكان من اعظم الملائكة علما ونورا وديانة وشرقا فانزلها الله تعالى
لا تبلاها بها بما تبلي به هو بنو آدم وركب الله تعالى فيها الشهوة ونهاها عن الشرك والقتل وشرب
الخمر والزنا والزهره كانت فاجرة في الارض فواتها بعد ان شرب الخمر وقتل النفس وسجد الضم
وعلمها الاسم الاعظم الذي كانا يعرفان به الى السماء فتكلمت الزهره بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فخبرها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يتدر الملكان على الصعود غير مقبول ولا معقول لان الفاجرة
كيف قدر على الصعود فخبرها الله تعالى وصيرها جنة فكلها كبريا مضية ولم يتدر الملكان على الصعود
مع انها كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل علمها فسيما هذه القصة يشهد
بذلكها وليس في كتاب الله وسنة رسوله ما يدل على صدقها والقرآن وكذا ساير الكتب الالهية
كلام الله تعالى غير مخلوق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء
عليهم الصلوة والسلام اجعلوا على الله متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام
حتى لا يثبت اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما
ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه وتصديقهم بان يخلق الله العجزة حال تكذيبهم
فثبتت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم ثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين
اهل المل في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه واقدامه ذلك

وقالوا انهم انما يشربون وركب فيها الشهوة فتعوضا لاسرارته فقال لها
زهره فماتت على العاصي والشرك ثم صعدت الى السماء فخالفت فيها
فخبرها اليهود ولعلهم من رموز الاولين وحل لا يخفى على ارباب البصائر

من تفسير القاضي
الصفار في
تفسير النبوة

لأنهم

لأنهم لما رويان من متعاضدي النتيجة وهي كلام الله صفة له وكل ما هو صفة تقديم فكلام الله
قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما كذلك فهو حادث وكلام الله
حادث اضطررنا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة التقيضين فمنع كل طائفة
بعض المقدمات فالحاجة الى ان كلام الله حروف واصوات وهي قديمة ومنعوان كل
ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت
ما بالهم لم يقولوا بتقديم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا الخلاق لفظ الحادث
على الكلام اللفظي رعاية للادب واختراعا عن ذهاب الوجه الى حدوث الكلام النفسي كما قال
بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قايما بل ان اول قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن الخلاق
القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واختراعا عن ذهاب الوجه الى الكلام
الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قايما بغيره ومعنى
كونه متكلما عندهم انه يوجد تلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي او غيرها
كشجرة من ثمرة منعوا ان الحروف والاصوات صفة لله والكرامية لما روي ان مخالفة
الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه صفة
لغيره وان معنى كونه خالقا لكلامه في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له
فهو قديم ولا شاعرة قالوا كلامه معنى واحد بسيط قايما بذاته تعالى قديم فمع منعوان كلامه مؤلف من
الحروف والاصوات ولا تراعى بين الشيخ الاشعري والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما تراعى
في اثبات الكلام النفسي مقدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديمة وافرد في
ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القايما بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى النفسي فمع الاصحاب منه ان مرادة مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما بما زاد دلالة على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثات على مذهبه ولكنها
ولكنها ليست كلاما ماله حقيقة وهذا الذي فهموه له لواز من كثيرة فاسد لعدم تكفير من انكر كلامية
ما بينه في المحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتجدي
بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقر او المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفكرين
في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ عليه انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقرء باللسن

تحقيق القول في هذا الكلام
ان القرآن يطلق على الكلام
القايما بالنفساي بذات الله تعالى
ولا شك ان ذلك صفة من صفاته
سجادة وتعالى والصفة تابعة
للذات في الازلية والابدية
وعدم التكيف ولا وصول
للعقول على كنهها وحسين
لا يكون الكلام مؤلفا من
ولا بداية له ولا انتهاء له
وتعالى متكلما من الازل الى الابد
امر او نهيا ووعدا ووعيدا
وتقديرا وتثميها وشا وذلما
على من سبق له في علمه كيق
منه كلامه ازل الى ابدى
قايما بالذات العلية غير
مقدم ولا متأخر ولا متقطع
ولا ينفك كلامه عن الخالق فالحاجة
يجوز في كلام الخالق فالحاجة
بل ولا يعلم كنهه الا هو
وذلك بقية الصفات
الواقعة بالذات العلية
من مصاحف
الهداية
للشيخ علو

المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة جوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ
لعدم مساقاة الالة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة
بالكلام دون نفس الكلام جعلا بين الالة وتلق هذا الكلام بعض المتأخرين بالقول وقد قيل
ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية القدم وبعضهم انكره اما اولاهما فلهذا مذهب
الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما يصير احدهما الامور بحسب التعلق
وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما تنطبق على المعنى المتقابل للفظ بغير من اللفظ وانما
ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قايمة بذاته تعالى من غير ترتيب ينبغي ان يكون الاصوات مع كونها
اعراضا سببا لوجوده بكونه في سبيله وهو فسطحة من قبيل ان الالة توجد في بعض الموصفات
من غير ترتيب وتعاقب بين لغزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باختلاف الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب تصور الالة فتقول
هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون الفاني به تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب
وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاختلاف
وعندهم الذين هما ما كان من علة الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى كجانب
لصفات المخلوقات واما رابعا فلا لزوم ما ذكره من الفساد وهو فان تكفير من انكر كون
ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قايمة بذاته بل هو دال على الصفة القايمة بذاته لا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الذين من كون
ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة
قايمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن اصحاب وكيف يزعم
ان هذا اللفظ الغير من الاشاعرة انكره وانما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيره كاشاعره عن ذلك
واما خامسا فلان الالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى المفظ كيف وبعضها كما لا
يتعلق النسخ بالتلفظ كما نسخ حكمه وبقيت الرونة ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تهديد
مقدمته هي ان مبدء الكلام النفسي فينا صفة يمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي
ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الحس وهي مبدء الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد
تختلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة منا

فليس

الخارج

فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي ترتبها في قلوبنا لا غير وما ترتب غيرنا فهو كلام الغير
واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي ترتبها الله في علمه الا ان في بصفته الانسانية التي
هو مبدءنا لغيرها وترتيبها وهذه الصفة قدسية وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها
العلمانية بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الكمالات اذلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام
الله تعالى الا ما رتبته الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم
حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا
الوجه كما لم يزل من المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى بغيره
وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا لحدوث وعلى مذهب الحنابلة من تقدم الحروف والاصوات
مع بدايتها تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف
ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قايمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الالة فانه يؤدي الى فسطحة ظاهرة
ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على متقدمي الاشاعرة من المخدرات فان المتكلم به كلام الله
حينئذ وانكار ما بين الدفتين كلام الله يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام
الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه ذلك
الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة
هذا المقال واسماؤه توقيفية اي لا يجوز الحلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع تعالى
في الواقع ليس الكلام في اسمائه الا اعلام الموضوعات في اللغات وانما الترتيب في الاسماء الماخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذ اول العقل على انتصافه بها جاز الاطلاق
عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من
اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله كجاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه موهوما لا يلحق
بكبيرة فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه قلمة ولا لفظ
الفقيه لان الفقه فرع عن المتكلم من كلامه وذلك مشعر ببقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل
علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ما خوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي
الي لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تفويضه على السامع فيكون
مستبوقا بالجهل ولا لفظ الطيب لان الطب علم ما خوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء

اللفظ

التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقته تعالى وقد يقال لا بد مع ثبوت ذلك الابهام من
 الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومثله لا
 اليانه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط من الاحتراز عما يروى باطلا ولا عظم
 الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل ببلوغه او كماله بل لا بد من الاستناد الياذن
 الشرع انتهى قلت وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم تصافيه به على طريق التوصيف
 دون التسمية لانه اجزاء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت مدلولها الامانة
 بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ينافي تعليمه الى اللاب والماكل ومن يحرم بحرها وهو كالحق
 عن من يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل لمفهومه في تنكره وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها
 من غير تنكير اللهم الا ان يقال لفظه في معتادة فخذ آية في الموجود بذاته وحسينه يكون مرادها
 للواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه وتقاليد كذا في اسمايه بحسب سائر اللغات
 ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم فان ظاهره انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية
 والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به وكيف
 من انكره حتى باجاء اهل الملل الثلاث وبشهادة نص القرآن في المواضع المتقدمة بحيث لا تغفل
 التاويل قوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا
 مثلا ونسي خالقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
 قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم واتاهه بطعن
 قد مره وبلي يقتله بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رمى فقال النبي صلى الله عليه
 وسلم نعم ويعيشك ويدخلك النار وهذا ما قيل عرق التاويل بالكلمة ولذلك قال الامام
 الانصاري انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني
 قلت ولا الجمع بين القول بعدم العالم على ما يقوله الفلاسفة فانه قد مر في مواضع
 من القرآن المجيد المنصريح لا يتبدل التاويل اصله او قول لا يمكن الجمع بين الحشر الجسماني لا التعقوس
 الناطقة على هذه التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
 غير متناهية وقد ثبت تنافي الابدان بالبرهان وباعتبار ان حشر الاجساد وبها فيها الارواح
 باعادة البدن المعدم بعينه عند بعض المنكرين بل الكثره وبان يجمع اجزاء المتفرقة كما كانت
 او لا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدم موافقة للفلاسفة وهم قد
 بداهة استحالة وزعمون اقامة الدلائل للتبعية عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات

انه اذا

انه اذا وجد الشيء وتماثلا لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شهد
 علم ان الوجود واحد واما اذا اعدم فليكن الوجود السابق او ليكن الحادث الذي حدث **ب**
 وليكن المحدث الجديد **ج** وليكن **ب ج** في الحدوث والموضوع **ب ج** في الوجود **ب ج** في الوجود
 فلا يتميز **ب ج** عن **ج** في استحقاق ان يكون **ا** منسوب اليه دون **ج** فان نسبة **ا** الي **ب ج** لا بد
 تشابهين من كل وجه الذي النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلفا فيها او لا يمكن لكتنهما اذ لم يختلفا
 فليس ان يجعل لاحدهما اولي من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولي **ب ج** دون **ج** لانه كان
ب ج دون **ج** فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه بل يقول الحشم انما كان **ب ج**
 بل اذ اوجده من قبل ان الشيء يوجد فيعدم من حيث هو موجود وبقي من حيث هو ذاته بعينه
 ذاتا ولم يعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يتطابق وجوده
 اخر واذ لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احدا لثنتين مستحقا لا يكون له
 الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معاد الاول لا يكون واحدا منها معاد او ان كان
 المحل ان الاثنان يوجيان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا
 او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد العاين موجودا ذاتا شيئا واحدا بحسب اعتبار
 المحلين شيئين اثنين فاذا انقضاء استمرارية في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنيتية الصفة لا غير هذا الكلام
 وربما يقال الا وهما انه اذا اعدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فتحتفظ
 وحدته بحسب ذلك كما لو كانت ثابتا في العدم ووجه التخصيص ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية
 المكتشفة بالشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بعينها بعد التجريد عنه فليست
 اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدم موجود في الذهن كذا المبدء المفروض موجود فيه ايضا
 فليست نسبة الوجود الثاني الى المعدم السابق الوجود او ليس نسبة الى المبدء المفروض متماثل فانه
 دقيق وبالتامل حقيقة ومنها انه لو اعيد المعدم لزم تداخل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود
 سابقا لاحقا شي واحد او اورد عليه ان لا يخلو العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول
 المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على
 وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالذوق فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثله
 متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل بطلان تقدم
 الشيء على نفسه تقدمه اذ لا يلزم في الدور حكمه بطلان تقدمه على نفسه تقدمه اذ لا يلزم

والحال ان لا يخلو العدم
 بين الشيء ونفسه
 في الوجود
 السابق
 او
 في الوجود
 الحادث
 الذي
 حدث

الح

فأذا استحالة إعادة المعلوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون جميع الاجزاء المتفرقة والينها
 كما كانت اولاً لا يتكامل لو ثبت استحالة إعادة المعلوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضاً لان اجزاء
 البدن الشخصي كبدن زيد مثلاً وان لم يكن له صورة لا يكون بدن زيد لا بشرط اجتماع خاص وشكل
 معين فاذ افرق اجزأه واستمر الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذ اعيد فاما ان يعاد ذلك
 الاجتماع والشكل بعينهما اولاً على الاول يلزم إعادة المعلوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هذا البدن الاول
 بل مثله وحسين يكون تناسخاً من ثمة قبل ما من مذهب الكلا والتناسخ فيد تدمر ما نسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ
 لو لم يكن البدن المحسوس مؤلفاً من اجزاء الاصلية للبدن الاول واما اذا كان كذلك فلا يستحيل إعادة
 الروح اليه وليس كذلك التناسخ وان سمي ذلك تناسخاً كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة
 تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقاً من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية
 بعينها مع شكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع غير الشكل الاول
 والاجتماع السابقين لا يتقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيداً مثلاً شخص
 واحد محفوظ بوحدة الشخصية من اول العمر الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يراخذ عرفاً وشريعاً
 بعد التبدل بالزم قبله فكذا لا يتوهم ان في ذلك تناسخاً لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضاً وان كان
 الشكل مخالفاً للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كما شال الذر وان صهر الكافر
 مثل اخذ وان اهل الجنة جرد مودم كلون والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود
 النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل تلك التبدلات والتغييرات التي لا تتقدح
 في الوحدة بحسب العرف والشرع لا تتقدح في كونه المحسوس هو المبدأ فانهم ذلك واعلم ان المعاد
 الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكروه واما المعاد الروحاني اعني التذاد النفس بعد الفارقة
 وتالمها بالذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكروه ولا منع شرعاً ولا عقلياً
 استحالة اثباته قال الامام الغزالي في بعض تصانيفه اما انما يكون المعاد الروحاني والجسماني معاً
 فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشرعية فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى
 ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بينهما السعادتان في هذه الحق غير ممكن
 لان الانساق استغراق في تخيل انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شي من اللذات الجسمانية مع
 استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا
 الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من

عالم

عالم القدس قويت وكلت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة
 على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من السعادات
 قلت سياق هذا الكلام يشعر بان اثبات الروحانية انما هو من حيث الجمع بين الشرعية
 والفلسفة فاثباته ليس بالميل الى الفلسفة وهذا ان الرئيس باعلام انكار المعاد الجسماني
 على ما بسطه في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدلائل بزمه على نفسه قال في كتاب النجاة والشفا
 انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا طريق الى اثباته الا من طريق الشرعية
 وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخبر انه ضرورة معلوم لا يحتاج الى ان
 تعلم وقد بسطت الشرعية الحققة التي اتي بها سيدنا ومولانا صلى الله عليه وسلم حال السعادة
 والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته
 النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى النفس وان كان الاوهام منا تقصر عن
 تصورهما الان وسياق هذا الكلام يشعر بان اثبات المعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من
 حيث الشرعية فان التمسك بالدليل النقل ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته
 من المسائل الحكيمة بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشرعية وكذا المجازاة والمجاسبة
 لطواهر النصوص المتكثرة المشعة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل
 اعمال العباد ان نظره فضائل المتقين ومناقبهم وفضايل العصاة ومثالبهم على اهل العرصات
 تميمها لمسرة الاولين وحسرة الآخرين والصراط للنصوص الشرعية في الكتاب والسنة
 وهو جسر ممدود على من جهنم اذ من الشر واحد من السيف يحوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين
 والكفار وعلى ذلك ارجع قوله تبارك وتعالى وان منكم الاواردها وانك من المعترلة
 منهم القاني عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور عليه مثل ذلك فاجابة عبث والمكن
 فقيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وروى بان العبور عليه امر ممكن
 بحسب الذات غايته انه حال عادي والانبياء والأتقيا يجوزون عليه من غير تعب ونسب فمنهم كالبرق
 الخاطف ومنهم كالريح الهامة الى اخر ما ورد في الحديث والميزان حق وهو عبارة عما توف به
 مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفية بل نؤمن به ونفوض كيفية الى الله تعالى
 وقيل توزن بها كيف الاعمال وقيل تجعل الحسنات اجساماً نورانية والسيئات
 اجساماً ظلمانية وعلى هذا يدفع به شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت

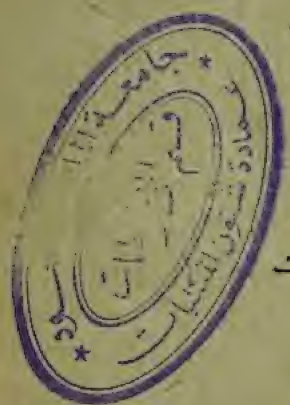
قال خالدين معدن تقابل
 اهل الجنة اريدنا ربنا ان نرد
 النار فيقال لي ذلككم من مردم
 وهي خادمة وفي الحديث تقابل
 النار للمؤمن خزي مؤمن فقد
 اطفأ نورك لهي
 من شمس الغوري

وانما ترد الشهادة به لواعتمادها والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والرد بالعفو عقوبة
 المحرم والستر عليهم بعد المواقفة جازي لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
 ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذا فيلزم تساوي ما في عند
 الغفران وما اثبت له والشفاعة لرفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من
 الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا
 وقوله تعالى من الذي يشفع عنده الابادة وعند المعتزلة لما لم يحز العفو عن الكبائر لم تجز الشفاعة
 له واما الصغائر فمغفورها عندهم قبل التوبة وبعد ها فان شفاعته عندهم لرفع الدرجات
 وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم اذخرت
 شفاعة عتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم
 الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
 منها شفاعة واجيب عنه بمنع ذلك لانه على العموم في الاشخاص والاحوال ولين سلم بحسب صيغها
 بالكفار جميعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع
 في جميع الناس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتججيل فصل القضاء فيتحقق عنهم اهل يوم القيامة
 والمؤمنين للعفو ورفع الدرجات فشفاعته صلى الله عليه وسلم كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة
 للعالمين ولا يرد مطلوبا لقوله تبارك وتعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وما روي في الحديث
 ان الله تبارك وتعالى يقول له اشفع تشفع وسئل تعطى وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا
 باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء
 المقام المحجوب به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون
 عليها غدقا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله تعالى
 على الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحبيتنا اثنتين والمراد بالاماتيتين والاحياء اثنتين الامانة
 الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الامانة في الدنيا بعد سوال منكرو وكبر ثم الاحياء للحشر ولقوله
 صلى الله عليه وسلم ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالفداء والعشي اذ كان من
 اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حتى يعثبك
 الله يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استتر هو امن البول فان عامة عذاب
 القبر منه وقوله عليه الصلوة والسلام القبر اما روضة من رياض الجنان او حفرة من حفرة

بدون التوبة

من النار

النيران وتقل العلامات التفتت اتي عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسألون وكذلك الانبياء
 وقيل ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام لا يسألون لان السؤال على ما روي في الحديث عن ربه وعن
 دينه وعن نبه ولا يعقل السؤال عن النبي من نفس النبي وانت خير ما يند لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل
 عدم السؤال عن نبه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون عليه مله نبي آخر واختلف الناس في
 عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واشبهه آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر
 الاحياء وهو على خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الامم في جسد واحد فاذا
 حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه كمر على اعادة الروح
 ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان المالك في يطن
 الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخذ النار في الشجر اخضرها على
 اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى اعلم ان كل ثلاث مقامات
 في التصديق بالثبات هذا المصداق وهو الاصح والاسلم ان تصديق بان الحية مثلا موجودة
 تلدغ الميت ولكن لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما
 يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا يؤمنون بنور جبريل
 عليه الصلوة والسلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بان النبي صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت
 لا تؤمن بهذا فتجيب الايمان بالملكوتية والوحي اعم عليك وانت امنت به وجوزت ان يشاهد
 النبي صلى الله عليه وسلم ما لا تشاهده الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان
 تتذكر امر النيايم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك حتى تراه في نومه ويصيح ويصرخ
 ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهرا سالكنا ولا ترى حيا اليه حية والحية
 موجودة في مقعد والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير شاهده واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين
 حية تتخيل او تشاهده المقام الثالث ان تعلم ان الحية لا تؤلم بل الذي يلقاها منها هو السم ثم السم ليس
 هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك
 العذاب قد توفرو وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الي السبب الذي يفضي اليه
 في العادة والصفات الملهكات تتقلب مؤديات ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون الالمها كالام
 لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاث شاعرا علم ان الناس
 من لم يثبت الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واشتبه الثاني ومنهم من لم يثبت الثالث



لا يؤمنون به
 كل من يدركه

كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرة المطهرة
 وأحواله قبل النبوة وبعدها وخلق العظيم وبيان المعارف والاهية والوقائق الحكمة التي تجر عنها
 أفاضل الحكماء مع انه صلى الله عليه وسلم نشار بين قوم عليه صلوات الله عليهم وسلم يمارس الخط والتعلم والتأديب
 إلى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تهرل الباب أقول دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم وبآثاره وكرمه
 وأما قوله خاتم الأنبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله
 عليه وسلم لعلي رضي الله تعالى عنه أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وقال أهل البصائر
 لما كانت فائدة الشرع دعوى الحق إلى الحق وإرشادهم إلى مصالح العباد والمعاد وأعلامهم الأمور
 التي تجر عنها عقولهم وتقرر بها الحجة القاطعة وانزلة النبوة الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغر
 جيع هذه الأمور على الوجه الأمثل لا يحتمل كمن يتصور عليه مزيد كما ينصح عنه قوله تعالى اليوم أكملت لكم
 دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام وبيانهم بين بعده حاجة الخلق إلى بعث نبي بعده
 فلهذا كثر ختم النبوة وأما قول عيسى عليه الصلوة والسلام ونبأ بعتة شريعتهم فهو ما يؤكده كونه
 خاتم النبيين والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه معصومون من الكفر قبل الرجم وبعده من
 الكبار عدا والعصاة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ممكنة تمنع النجوم واجمع أهل
 الملوك والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعد الكذب فيما دل المحجة على صدقهم فيه كدعوى الربا
 وما يبلغونه عن الله تعالى ويوجبون صدورهم فيما ذكر على سبيل السهو والسيان خلاف نفعه الأكثر
 وجوبه القاضي أبو بكر وأما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعدها وأما من
 صدرها سهواً على سبيل الخطأ في التأويل فقال المصنف في المواقف انه يجوز الأكثرون وقال
 العلامة الشارح المختار خلافة وان كانت صغيرة وعن الصغائر المشعة بالحسنة كسرقة لقمة
 عدل وسهواً خلافاً لما حظ وبعض المعترلة فان يجوز منه سهواً بشرط ان ينسبوا عليه وعن الصغائر الغرض
 الشريعة عما ذكر العلامة التفتازاني في شرح المقاصد كذا قال في شرح العقائد وأما
 الصغائر فيجوز عدا عند الجمهور خلافاً للحنائي وتباعه وتجاوز سهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الحسنة
 كسرقة لقمة والتطفيف بحسنة لكن المحققين اشتراط ان ينسبوا عليه فينتهي عن هذا كله
 بعد الرجم وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وضع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة
 قبل الرجم وبعده ولكنهم جازوا وأظهروا الكثرة في هذا فنقل عن الأنبياء عليهم الصلوة
 والسلام مما يشعر بعصية أو كذا كان ننقله بطريق التواتر فصرف عن ظاهره أن المثل لا ينقل

فيكون
 من غير
 أن يكون
 من غير
 أن يكون
 من غير
 أن يكون

على تركه
 لا يجوز

وهو من المعترلة إلى
 امتناعها لأنها لو جازت
 النقص عن اتباعهم فهو
 مصلحة البعثة والحق منع
 ما يوجب النقص كحكم الإمام
 والفجور والصغائر الدالة على
 الحسنة

على تركه الأولي أو كونه قبل البعثة فقلت هذا كان منه ولا يخفى ما بين أول وآخر
 من التناقض واختير في المواقف وشرحه انه معصوم عن الكبار مطلقاً إلى سهواً
 أو عمداً وعن الصغائر عدا وهذا المحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم من
 الصغائر عدا والكبار مطلقاً بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك
 الأولي فان حسنات الأوليات المقربين وهم أفضل من الملايكة العلوية عند أكثر الأئمة
 ومن الملايكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين أيضاً أفضل من ملايكة
 وعند المعترلة وأبي عبد الله الطوسي والقاضي أبي بكر مثلاً ملايكة أفضل من الملائكة
 أكثر ثواباً وذلك لأن عبادة الملايكة قطعية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر
 فان لهم مزاحمة فان تكون عبادتهم اشتق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات
 أحمرها أي اشتقها قلت على هذا ينبغي أن يكون أفضل من البشر لأن ملايكة أفضل من البشر
 أعاد المؤمنين ليس بغير فيكون الملائكة أفضل من البشر لأن ملايكة أفضل من البشر
 بسبب كثرة مناسبتهم مع المبدأ في التزاهة وقلة الوسط لا سيما أنه أفضل بمعنى أكثر
 ثواباً وأهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين
 إذا يبايعونك تحت الشجرة وأهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه
 وسلم بقريب قليل بعد وكانوا ثلاثاً وثلاثين وعشرة أشخاص والكفار تسعاً وخمسون
 وقد تعارضت الأحاديث الصحيحة في شأنهم من أهل الجنة وقد عدم الإمام البخاري
 رحمه الله تعالى في جامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكرهم مستجاب
 وقد جرب ذلك وكذا قاطعة وخديجة رضي الله تعالى عنها والحسين رضي الله تعالى عنهما
 وعائشة رضي الله تعالى عنهما بل سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وكرامات الأولياء
 حق وهي أمور خارجة للعادة تظهر على يد المؤمنين عن المتقي العارف بالله وصفاته
 المتوجه بقلبه إلى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة ولذلك لا تتنازع عن المحجة
 وبالصفات المذكورة للمؤمنين لا يستدل بها كايقاع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة
 أحياناً استدلوا بهم وزيادة في غيبتهم حتى ياتيتهم أمراً من الله تعالى وهم غافلون كما قال الله
 تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرجوا عما أوتوا أخذواهم
 بغتة فاذا هم مبسوطون فقطع أبو القوم الذين ظلموا والمحمدية بيت العالمين

واما نبوتهم

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ارادت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على المعصية فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرابهم بخليلصالحهم من الجن واليهاب والاستاذ ابو اسحق منا والمختلن ينكرون كرامات الاولياء في شبهة بالمعجزة ورد بانها امتيازة عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت عليه يد والدليل على حقيقتها قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقيل يكون لما شهد بعضهما او تواتر له بحيث يتبع عنده تواتر الخبرين على الكذب يكرم الله تعالى بهما من يشاء ويختص برحمته من يريد برؤية اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولوقال بكرم الله تبارك وتعالى بهما من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان فوق نظم القرآن الكريم واعلم ان سبيل الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلوا الشيعة من الاصول ومنعوا فيها امور مخالفة لمذهب الجهور حجت عادة المستقلين بايرادها في ذيل النبوة حفظا للعقائد عامة المسلمين عن الخطأ والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف رحمه الله تعالى والامام الحق بعد النبي عليه الصلوة والسلام ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي طالب فثبتت امامته بالاجماع وان توفق فيه بعضهم اولافان الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار المهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر رضي الله تعالى عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم لا امة من امة من بعثتني الا على الهدى والى صراط مستقيما فاستقر رأي الصحابة رضي الله عنهم اجمعين بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه واجمعوا رضي الله تعالى عنهم اجمعين على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك على كرم الله وجهه ولقبه بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد توقف منه فصار امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي رضي الله تعالى عنه اما نصا جليا او نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيها فتمنع عن الفارق رضي الله تعالى عنه الفارق بين الحق والباطل برأي الصائب ثبتت امامته

وقيل بانهم لا يشاء بعضها او لم يتواتر له

منهم

نص والاجماع فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه بعد ما انقضت امامته على خلافة سنتان واربع اشهر وستة اشهر مرض فلما ايسر من حياته دع عثمان وابي عليه كتاب العهد لعمر رضي الله تعالى عنه فقال الكتب لبسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابي بكر بن ابي طالب في آخر عهده من الدنيا خارجا عنها واول عهده من الآخرة داخلها فيها عين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر ابي استخلف عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فان عدل على فوكل ظني به ورأيي فيه وان جار فكل امرئ ما الكتب وارادت الخير ولا علم وسيعلم الذين ظلموا ابي منقلب ينقلبون فلما اكتمت الصلوة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا المن في الصلوة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله تعالى عنه فقال يا بعنا لمن فيها وان كان عمر رضي الله تعالى عنه فوقع الاتفاق على خلافة فقام عشرين بامر الخلافة والامامة واتممتها على منبج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام الغيرة من شعبة وحين استشهد مودة فقال له احد هذا الامر من الذين توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم خير فسمي عثمان وعليما والزبير وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص رضي الله تعالى عنهم اجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد من عمر رضي الله تعالى عنه وفرض الامر بينهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان رضي الله تعالى عنه وبايعه بحضور الصحابة رضوان الله عليهم فبايعوه وانقاد والد واصلوا معه الجمع والاعباد فصارت له اجاعا ثم عثمان ذوق النورين سمي به لان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت فقال لو كان عندي ثالثة لزوجتها ثم علي المرتضى رضي الله تعالى عنه الذي ارتضاه الله تعالى ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبة اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقص لما استشهد عثمان رضي الله تعالى عنه اجمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلاثة ايام او خمسة من موت عثمان رضي الله تعالى عنه على علي رضي الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وانتاع كثير فبايعوه فصارت خلافة اجاعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ستة سنين واستشهد علي بن ابي طالب من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعد علي بن ابي بكر في سنة ثمان مائة وعشرين سنة ثمان مائة وخمسة سنين انما تم خلافة امير المؤمنين الحسن بن علي رضي الله عنهما ست اشهر بعد وفاة علي كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الامية من اهل الحل والعقد

واما المعتزلة فالحق انهم لا يكفرون وقد قيل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل الامم
 امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم تروى عن عيسى بن مريم عليه السلام في قوله لا يدين الله
 عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظمى حتى لا يكون التكفير قدرة وتأثير واجاد فالكل متفقون
 على انه تعالى منزلة عن سماء النقص والنزول واما في عبودية عبادة الاصنام والكواكب والنار
 او انكار النبوة او انكار ما علم محي محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة وانكار مجمع عليه قطعاً كالاركان
 الخمسة للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله بان محمد رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكاة
 وصوم رمضان وحج البيت شاة الاول الذين يكفرون النبوة مطلقاً كالابدية وبعض الملاحدة وشال
 الثاني المنكرون لحرمة الخمر الخمر وحل الخمر للرجال بالقبض واستحلال المحرمات ولا بد من التبيين
 يكون تحريمه مجمع عليه وان يكون حرمة من ضرورات الدين وح يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول
 لا يثبت التكفير اصلاً وبدون القيد الثاني اركان الاجماع مستند الى الظن لا يثبت ايضاً وكذا اذا كان
 مستند الى دليل قطعي ولم يكن مشهوراً بحيث يكون من ضرورات الدين قلت ومع هذه القيود
 يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتاب المنهك في تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في
 كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضرورات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد
 ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لا يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة
 بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن
 والقادحين في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا ائمة
 عايشة رضي الله تعالى عنهم في ابيها وسب الصحابة رضي الله تعالى عنهم بغير ما ذكر ليس يكفر على الاصح في
 مذهبه الشافعي رحمه الله تعالى فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التحسين اي القول بانهم جسم
 بلا كيف واما المصرون بالجسمية المشبوهة للارزاقها من غير تضرع بالملك فم يكفرون كما صرح
 به الرازي في الغرر وذكره العلامة الشريفي في شرح المواظف فان قلت نرى الفقهاء يكفرون
 بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي جدها المصنف من موجبات الكفر كما ذكر في باب الردة
 ان قوله لا اله الا الله تعالى في الدنيا يمكن شفاهاً مع ان الامم يذكر ان اهلها على ان رؤسهم في
 الدنيا لا يخرجوا من عقاب واما سماعا فثبت بعضهم وثبات آخرون وهل يجوز ان يركب في المنام
 قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرواية وان لم يكن رويته حقيقة قلت
 حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه ينهيه ان احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة

المذكورين لها وجهان
 كما سبق وشال الثاني

لا يجب تكفيرهم واما ما

المذكورة

المذكورة بناء على ان دعوى المكاملة شفاهاً فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة
 لما هو من ضرورات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل الصلوات والمصلين
 وقس عليه باقي الكلمات واما ما فيها ليظهر كذا اشعارها باحد هذه الامور التي فصلها المصنف
 رحمه الله تعالى والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذ استدل الله تعالى بالمراد به الرجوع بالنعمة
 واللطف على العبد واذ وصف به العبد كان المراد الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم
 ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والالتقاء وهي في الشرع الندم
 على المعصية من حيث هي معصية والافعال عنها في ذلك مع العزم على ان لا يعود اليها اذ قدر
 عليها وقيد المعصية بخروج الدم على البهاكات والواجبات والمددوات وقيد الحيشية
 لخروج الدماء عن شرب الخمر مثلاً لا كني معصية بل لاه حقاً من مضار الدينونة كالصداع وخفة
 وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الدم والعزم مع الاشتغال
 في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذ اقر بشرط
 بعضهم ردة المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغضب غصب وقيل هو واجب
 براسه ولا مدخل له في اصل التوبة بشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم عندنا
 هاهنا بشرطين في حصول التوبة واجبة لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعاً اي المؤمنون
 وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة عند الله تعالى لطفاً
 ورحمة واحساناً من الله تعالى لا وجوباً لما تواتر ان الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة
 لانها عبادة مستقلة منقضية وهي حجة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني على
 على ان الندم لكونه مطلقاً فوجب ان يعمر الذنب او لكونه ندماً خاصاً فلا يجب تعميمه بالتحسين
 هو الثاني ولا تصح التوبة الموقفة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب
 العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف تتبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجباً واجب
 الامر به وان كان ما يؤمر به مندوباً فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراماً واجب النهي عنه
 وان كان مكروهاً كان النهي عنه مندوباً ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مادوناً
 من جهة الامام والعلي لان اتحاد الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانا يأمرون بالمعروف
 وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعاً بينهم وكلم ينقل التكفير على ذلك من احد فكان
 ذلك اجماعاً وشرطه اي شرط وجوبه ونهيه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها

في حقوق الناس

لم يجب ولم يندب بل بما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته ليلا يراه
 ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن
 قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا
 ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الخبر تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيجب
 اظهار الشعاير الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه
 وسلم من يتبع عورة اخيه يتبع الله تعالى عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد
 الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المظهره انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن
 المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك بحال حتمه وعظم اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح
 الفقهاء ارجهم الله تعالى بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير
 المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكورة فانكر عليه فقال
 يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله تعالى من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ما هي
 فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى واتقوا البيوت من ابوابها
 وقد دخلت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غيركم حتى تستأذوا وتسلموا على
 اهلها وما سلمت فترك عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسائل التجسس تطلب
 من كتب الفقه ثبتك الله تعالى على هذه العقائد الصحيحة التي مرتبها وترتكز العمل بها
 يجب ويرضى وفي بعض النسخ ونفق الله تعالى لما يرضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري
 واكثر اصحابه خلق القدر على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلنت والظاهر ما قال
 الامام فان القدر على الطاعة متحقق في مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدر المؤثرة القريبة
 من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهب من القدر مع الفعل وهو خلاف ما عرفت بعض
 المتأخرين يجعل الاسباب سواقفة اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة
 ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اد هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وتب
 علينا انك انت العزيز الكريم التواب . تم الكتاب . بعون الملك الوهاب . على
 يد الفقير الى الله تعالى بلا شكر ولا زنياب . عبد الرحيم بن علي الشهير بنسبه بكنى مكب عفر
 الله تعالى له وحشره في زمرة الانبياء اولي الالباب . وجعله في الجنة بكرمه واحسانه
 مع الذين تدخل عليهم الملك يكتبه من كل باب . انه كريم جواد تواب .
 آمين . وصلي الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم .





حاشية الملا احمد الكوراني
غزة القافية العشرة المدداني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
كيف لا احمد لمن تالت من فضله الا لا وكيف احمد لمن لا احصي
عليه ثنا وكيف لا اشكر لمن تواردت من فضله النعماء وكيف اشكر
لمن ليس لسلسلة شكره انتها فسبحان من هاهنا اذ رآه افهام اولي
الهدى وعجز الواسعون عن وصفه بكمالاته وصفاته العلي ابداع
بقدرته نظام العالم علي ما هو اليق واخري ووفق العارفين علي
اقتناص المعارف الالهية والعقائد الدينية واقتباس انوار
الهدى والصلوة والسلام علي محمد المبعوث الي كافة البرية
ليبين لهم طرق الهداية ويستفتح يوم القيامة شفاعته عظمى وعليه
واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصايح الاقتداء **وبعد** فلهذا
تعليقات بل تنبهات علي تحقيقات مختفية في صفات شرح
العقائد العنصرية للعلامة المحقق والخير الموفق برهان
الحكمة وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام افضل المتأخرين
واكمل المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي
الدواني روح الله روحه وزاد في اعلا عرف الجنان فتوحه انها
احوج الخلق الي الله العلي احمد بن حيدر الكردي لكسين
ابادي ايضا كالنور اشاراته وتبيان الرموز عباراته و
محاماة بين ما وقع للنظرين في تحقيق معضلاته مع تحقيق
للمقام في تنقيح المرام بحيث يكتشف عن وجوه خرايد اللثام
ويظهر عن اصدان العبارات درر الفوائد ويستخرج عن ايام
الكلمات غرر المقاصد فجات بحمد الله حاوية لنتائج افكار

المتقدمين

المتقدمين والمتأخرين هادية الي الحق المبين وقد سميت
في تقدير المقاصد وان انضي الي الاطباء فانها في انفسها
غامضة فكرحت ان يجتمع تعقيد اللفظ ودقة المعنى فيخلق
نظمها ويتعسر فهمها وارجو من الله ان يكون تذكرة لمن جيل
طبعه علي الانصاف ومال عن سبيل الجور والاعتصاف وتبصر
الحكمة في متحقق بالنظر الدقيق معتل همته عن حضيض
التقليد الي ذروة التحقيق وعلي الله التوكل والاعتماد انه هو
الهادي الي سبيل الرشاد **قوله** قال النبي صلى الله عليه وسلم
ستفرق امتي اه وضع هذا الحديث في اول الرسالة لتوقف معرفة
بعض مقاصدها علي معرفة افتراق الامم وبخانة فرقة الاساطير
بخصوصها من بين الفرق وهو قوله الفرقة الناجية هم الاسرار
قوله وهو انسان الضمير لمطلق النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور
ها هنا خاص وهو محمد صلى الله عليه وسلم والتعريف انما هو للماهية
فلورجح اليه يكون تعريفه بالعام **قوله** لتبليغ ما اوحاه الله
اليه اورد عليه ان من يدعوا الي شريعة غيره لا يتاتي منه
التبليغ لان الحكم قد بلغه غيره فيعنته انما هو لتقرير حكم بعث
غيره لتبليغه واجيب عنه بان التبليغ منه الي قوم اخرين
غير مستمع وهو انما يتم لو تعلق قوله اليه بالتبليغ وراجع الضمير
الي الخلق فافهم **قوله** اللهم الا ان يتكلف بان يعجم التباير
للتحقيق والاعتباري او يقال التعريف انما هو للنبي المتقدم علي
نبوته ونبوة زيدا مختلف فيه علي ما اشار اليه بقوله قل او

يقال القائل بهذا التعريف من لا يقول بنبوته ويمكن ان
يكون قوله قيل للاشارة الى ان الاختلاف في انه مبعوث
لنفسه فقط او لغيره ^{ايضا} الا في اصل نبوته فدفع الايراد حينئذ ان
يقال يجوز ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون
بانه مبعوث لنفسه فقط هذا او ايد كونه غير مبعوث لنفسه
فقط بما ينقل عن الملل والنحل من انه كان يستند للكلمة
ويقول يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق علي دين الخليل
ابراهيم عليه السلام احد غيري وفيه تامل اذ لم يدل علي انه
ادعي النبوة بالقياس اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه
فقط لكن كان يعلمهم دينهم بل في هذه العبارة اشعار
بعدم كونه نبيا قائل **قوله** وقد يخص من هو صاحب كتاب
او شريعة او رد علي اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة
اضعاف الكتب مع واحد اخر فان الكتب مائة واربعة
والرسل ثلثا مائة وثلاثة عشر وايضا ان داود عليه السلام
له كتاب وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص
الكتاب بما بين فيه الاحكام وعن الاول بانه يحتمل شركة رسل
في كتاب الايري ان هارون كان شريكا لموسى عليهما السلام
في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من اجاب باحتمال تكرار
النزول كما في الفاتحة ولا يرد هذا علي السجدة حيث روي في الباب
والشريعة قائل **قوله** فانما هو متحقق الوقوع قريب بيان في
العلاقة التي بها استعمل السبع الموصوفة للاستقبال التعريف

التاكيد

التاكيد والتحقيق فهو من قبيل استعمال الدال على اللازم
وارادة الملزوم قوله كما قيل في قوله تعالى ولست يعطيك
ربك فترضى قايله ابو علي الفارسي حيث قال اللام في قوله
ولست يعطيك ربك من قبيل لا قوم من كلمة سوف تاييد من
نون التاكيد فيكون المعنى وليعطيك وهو مخالف لما ذكره
البيضاوي من ان اللام للاستد او دخل الخبر والمبتدأ المحذوف
والتقدير ولست سوف اه لا للقسمة فانها لا تدخل الاعلى المضارع
المؤكد بالنون وجمعها مع سوف للدلالة علي ان العطا كائن
لا محاله وان تأخذ الحكمة انتهى وهذا اولى مما ذكره الفارسي
اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه وللتاكيد فقط
لا يلزم علي هذا الاستعمال اللام في جزء معناه علي ان يكون
معناه الحال فيه والتاكيد وما اذا كان للتاكيد فقط فالامر
اسهل وكان في عبارة الشيء اشارة الي هذا حيث قال كما قيل
قائل **قوله** اشارة الي ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله
عليه وسلم في شرح الموافق قال الامدني كان الناس عند وفاة
صلي الله عليه وسلم علي عقيدة واحدة وطريقة واحدة الامن
كان يظن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم خلاف اولافي امور
لجهاديه لا يوجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وتترج شيئا
فتشيا الي احزابهم المحاربة حتي ظهر المعيد الخبيث وغيلان الدمشقي
ويونس الكسواني وخالفوا في القدر واستناد جميع الاشياء
الي تندبر الله تعالى ولم يزل الخلاف يشتعب والامم تتفرق

حتى تفرد اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاثة وسبعين
قول يجوز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها العدد
اختيار للشق الاول ومنع كون اصول المذاهب اقل مستندا
يجوز كونها بهذا العدد وفي تقييد المخالفة بالاعتداد
اشارة الى انه لا يضر كون الاصول التي بينها مخالفة مطلقا اكثر
من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة فرقة والماتريدية فرقة
اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد المذكور بواحدة
والظاهر ان المراد من كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها
بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقدره قوله بجالي
وقد يقال لعلمهم في وقت اه قان قلت ان المذاهب لم يكن
في عهد النبي والصحاب بل حدث بعد ولا شك انهم لم يكن
في اول حدودها بهذا العدد قلت المراد كونها بهذا العدد
في جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب **قول** وقد
يقال لعلمهم بلغوا هذا الحد في وقت من الاوقات وان زادوا
او نقصوا ان يمكن ان يكون هذا اختيار الكل من شقي الترديد
ويندفع التوهم الا انه يرد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة
من فرق اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على
الاول على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون فرقة واحدة من
الفرقتين اعني الاشاعرة والماتريدية ناجية مع ان كليهما
ناجية وان قيد الاصول بالتي بينها مخالفة معتد بها فلا
احتياج الى هذا الجواب المحتاج الي بيان تكملة تخصيص العدد

المذكور

المذكور بالذکر **قول** كلها في النار الا واحدة لا منافات بين هذا
وبين قوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة اذ المراد من الاختلاف
ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول فانه موجب
لدخول ما عدا الفرقة التي عقابها حقيقة في النار والافتراق
ههنا باعتبار الاصول **قول** فلا يرد انه ان اراداه وجه عدم
الورود ان يختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول قوله فهو مشترك
بين الفرق قلنا نعم على تقدير ان يكون المراد الدخول من
حيث الاعتقاد ولا يلزم من كون بعض من كل فرقة عصاة الا
الدخول المطلق فهو في عصاة الفرقة الناجية من حيث العصا
دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد ايضا **قول**
والقول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيد جدا
وذلك لان المواعيد الواردة في دخول العصاة اول السرايا
فلا يخصص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت
هذا الحديث دليل عليه اذ الظاهر من قوله كلهم في النار
فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل
على ظاهره بل قيد الدخول بما هو من حيث الاعتقاد حتى
يفيد الاستثناء سلبه من الفرقة الناجية من تلك الحيثية
فقط لا من حيث العصيان ايضا وذلك لان المسلمين كانوا في
زمان حياته عليه السلام وعند وفاته على العقيدة الواحدة التي
كان النبي على تلك العقيدة مع انه عليه السلام كان يجيز بان بعضهم
يدخل النار بسبب ما صدر عنهم من المعاصي كما نقل عن كتب الاحاديث

فان صدق هذا ثم ما ذكره الشرع صاعدا والافلا اذ تخصيص العوالم
بظاهر هذا الحديث ليس يوجب حثا بل هو اللهم الا ان يقال
اعمال الدليل في جميع الصور اولي من اعمال بالكلية او في بعضها
فان قلت اعمال الدليلين ولو في بعض الصور اولي من اعمال
احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بنا على تقييد الدخول في هذا
الحديث بحديث الاعتقاد فامل واعلم انه نقل عن الامام حجة
الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه بثلاث روايات
ليس واحد منها ما نقله المصنف او لها ست فرق امتي ثلاثا
وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة منها واحدة
وثالثها كل ما في الجنة الا الزنادقة وفي موضع اخر كلهم في الجنة الا
الزنادقة وانه قال يمكن ان يكون الروايات كلها صحيحة فيكون
الهالكة واحدة وهي التي تخلص في النار ويكون الهالكة عبارة عن
وقع الناس من خلاصه لان الهالكة لا يرجي لها بعد الهلاك حين
فيكون الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في حسابها فقه عذب فليس بناج ومن افتقر الى
الشفاعة فقد عرض لذلك فليس بناج مطلقا وهذا طرفان وهما
عبارة عن شر الخلق وخير وباني الفرق كلهم بين الدرجتين
فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف
بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم يخرج علي قدر خطاياهم في عقابهم
وبدعتهم وعلي حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقتلها واما الهالكة
المخلدة في النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذب وجور

الكذب

الكذب علي النبي صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من سائر
الاسم فمن كذبه بعد ما قرع سمعه علي التواتر خروجه وصفته و
معجزاته الخارقة للعادات هذا واستيط منه بعض المتأخرين
جوابا عن قول السنة والقول بان معصيته اه وقال بعد انما
هو علي فقد يراى لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة
التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا من نوقش في حسابها
والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا قول ان حجة الاسلام
لم يقسم الناجية جملة من الملل بخصوصه بل بالتي تدخل الجنة
بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذا القيون لا يتحقق الا في اهل
السنة والجماعة لقوله عليه السلام الذين هم علي ما انا عليه واصحابي
ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك يدل عليه قوله علي قدر
خطاياهم في عقابهم وبدعتهم وعلي حسب كثرة معاصيهم
وذنوبهم وقتلها واما المصنف فقد ذكر ان الفرقة الناجية هم
الاسماعيل فالقول بان معاصي الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعد
حيث لما قررنا او لا فلذا حصل الشرح لها على النجاة من
حيث العقيدة حيث قيد كلهم في النار بقوله اي من حيث الاعتقاد
وهذا اول اذ الطمان قوله الا واحدة استثنى الفرقة بتمامه
وظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث علي غفران ذنوب الاسلم
مطلقا علي شي من التفسيرين واما ما أخرجه الشيخان في
صحيحيهما انه ما من عبد شهد ان لا اله الا الله وان محمدا
عبد ورسوله الا حرمه علي النار فالمراد الا حرمه علي التابيد

وتأويل امثال هذا ما يستدل به منه قال لا يضر معصية
مع الايمان كما لا يضر عبادة مع الكفر سهل عند اهل السنة والجماعة
كما نقله الشيخ شهاب الدين بن حجر عن الامام النووي في شرح مسلم
هذا او قيل يجوز ان يكون الحكم في قوله عليه السلام كلها في النار
علي كل واحد من كل فرقة فيكون قوله عليه السلام الا واحدة رفعا
للايجاب الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مفعولة
مطلقا انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة
يكون قوله عليه السلام كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار
فيكون قضية كليمه مشتملة على قضايا كليات موضوع كل فرد من
افراد موضوعها ولا شك ان استثناء فرد منه افراد موضوعها
عن الحكم يكون رفعا للإيجاب الكلي فيمجرد دخول بعض الاحاد منه
الناجية الجنة ابتداء بدفع المناقاة فالنزام القول المذكور في
دفع المناقاة انما هو علمي ان يكون علي احاد العدد التي هي الفرق
والطوائف فيكون قوله الا واحدة استثناء لطائفة واحدة
فيقتضي عدم دخول ابعاضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيا
العاصين منها سببا للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول
قال حتى تطلع علي ما هو الحق **قوله** ولا يبعد ان يراد
استقلال مكثهم اه يعني ان المراد بعدم دخول الفرقة الناجية
النار ان مكثهم قليل بالنسبة الي ساير الفرق لان دخولهم لا يكون
الامتنع حيث المعاصي بخلاف دخول ساير الفرق فانه من حيث
العقيدة الباطلة ايضا وسو العقيدة يوجب ان يكون أطول مما

هو بسبب المعاصي **قوله** وهو من رأي النبي صلى الله عليه وسلم
ومنا ومات علي الاسلام ولا بد من هذا القيد قال في منظومة
النخبة في تقريب الصحابي هو الذي في مخالفة الاسلام قد لقي
المبعوث لانام ومات مسلما ولم يمتد وتغ تخلص ارتداد وارتفع
قوله من غير تعلق بكيفية العمل الطه ان معناه من غير تعلق
الغرضي وفيه ان الغرض لا يتعلق بكيفية العمل بل بنفسه
وانما المتعلق بكيفية هو الحكم لا غرض تحصيله كما يدل عليه
قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ومعني تعلقها بكيفية
العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل كالنسبة في الصلوة
واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم وان كان خلاف
ظاهر السياق فافهم **قوله** التابعون في الاصول الشيخ ابي
الحسن الاولي موافقون ليشمل من قبله من الصحابة والتابعين
وغيرهم من اهل السنة والجماعة دون البدع والاهوا واما
الماتريدي فلم يختلفوا اختلافا معتداه فلا يبعد فرقة
اخرى ولا يخفى ان الاولي اهل السنة بدل الاشاعر **قوله**
قلت الشيعة توافق المعتزلة اه اشار في الجواب الي المنع
بقوله الشيعة يوافق الخ والي المعارضة بالقلب بقوله بل
الا ليق بذلك اه يعني علي تقديم مامية الدليل المذكور يكون
دليلا لاشاعر الشيعة وانما قلنا علي تقديم مامية الدليل
لان قول الحلي والطوسي ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لسائر
الفرق مخالفة كثيرا وانما ثبتت بدليل اخر وهو انه يلزم الترجيح

قوله الاولي موافقون
انما قال الاولي ولم يقل
الاصحاب له بقرينة
ذلك اذ له خلة في محبة عقلا
يدهم وانما نشأ له خلة في محبة
اشارت الي ذلك ويدل عليه
ايضا سياق الحديث قبل المظلة
تعيين الفرقة الناجية من بين
بعد فهمهم محجوز

بلا مرجح علي تقدير عدم كونها مخالفة لسائر الفرق مخالفة
كثيرة ولا يخفى ان الملازمة ممنوعة لجواز كون الشيء الذي خالف
فيه مخالفة يسيرة ومرجحاً للحجة وهذا يظهر ان القول في
اثبات النجاة للاستحقة انما هو ما ذكره او لا يقوله قلت سياق
الحديث الى آخره **قوله** فان المذكورات ليست كذلك اي ما ذكر
في هذه الرسالة من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل
الحل والعقد حتي يكون الاجماع حاشا بالمعني المصطلح وان كان
مسبلة لحدوث مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد فان
قلت فلم لم يجعل الاجماع علي المعني المصطلح بالنسبة اليها قلت
لان جميع مقاصد هذه الرسالة في خير هذا الاجماع مع ان النسبة
الي طائفة مخصوصة يابى عنه **قوله** ولا كانت الفلاسفة
اصطلحوا علي اطلاق الحدوث علي المسبوقية بالعدم يعني ان
الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق علي المسبوقية بالزمان بالعدم
كذلك يطلق علي المسبوقية بالذات بالعدم والمجهول عندهم
علي العالم بجميع اجزائه انما هو هذا المعني الاعم بنا علي ما ذهبوا
اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان علي ما سيبي تفصيله
قال في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا علي اثبات الحدوث
الذاتي بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من
غيره وما بالذات اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من
الوجود فقد ما بالذات فيكون حادثاً ذاتياً وهذا البرهان فيه خلل
لانه لو كان الممكن يستحق بالعدم لذاته لكان مستغنياً فذلك

عدل الامام عنه الي ايراد الحجة علي وجه اخر وهو ان الاستحقاق
الاستحقاقية تتقدم علي استحقاقية احدهما فان الاول من
ذاته والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير
فيكون الحدوث الذاتي ثابتاً للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر
عبارة الحكماء علي ما قاله سيد المحققين قدس سره في تعليقاته
علي حكمة البعض ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم
سبقاً ذاتياً كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم
سبقاً زمانياً اذ الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان ذاتاً
فهو الذاتي وانه كان زمانياً فهو الزماني وهذا هو المفهوم من
الحيات الشفا ويفهم ما عدله اليه الامام انه عنده عبارة عن
الاحتياج الي الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد خرج السائر في تعليقاته
علي التبريد بان من فسر الحدوث بهذا المعني فقد فوت معنى
الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف الا مسبوقية الوجود بالعدم
بالذات او بالزمان اذ ان الملخص هذا علمت وجه تفسير الحدوث
الذاتي بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما اشتبه بين المتأخرين
من الاحتياج الي الغير بل جعله مستلزماً للحدوث الذاتي كما
اشار اليه بقوله بمعنى ان كونه مسبوقاً بوجود الفاعل سبقاً ذاتياً
يستلزم تقدم عدمه علي وجوده بالذات ولا يخفى ما في هذا
القول من المساهلة والاولح ان يقال فان كون الممكن مسبوقاً
بوجود الفاعل يستلزم تقدم عدمه علي وجوده بالذات وهو الحدوث
الذاتي **قوله** وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في خواشي

الشرح الجديد للتجريد قال فيها ناقل عن الشيخ انه قال في الهيئات
الشفا للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علتها ان يكون ايما
اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان من الذي يكون له عن غير فيكون كل معلول ايسا بعد
ليس بعديه بالذات هذا الكلام واورد عليه الشافعي ان المعلول ليس
له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورية احتياجية في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم ذكرها في
عليه وجه اخر لهذا المطلب وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا
عن وجود العلة لا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم واللام
يكن وجوده متأخرا عنها ثم رد عليه ما تلخص منه ان الممكن ليس له
في المرتبة السابقة لامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة
العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا ثم والا
فلا هذا ولا يخفى ان الامكان لا يختص له بالعدم فكما صح ان
يقال ان الحادث مسبق بالعمل لعدم هذا المعنى صح ان يقال
انه مسبق بالوجود بهذا المعنى ووجه بعض المتأخرين في تعليل
علي حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه ما ذكره حيث قال ويمكن
ان يقال مرادهم بعدم السابق على الوجود في الحوادث سابقة
ذاتية هو مراقبة الذات اي الذات الماخوذة من حيث هي بنا
على تقدم فعلية الذات على الوجود وهو لا يتصور في القديم لانه
مخصوص بذاته تعالى ووجوده عين ذاته وليس له حالة التجرد
عن الوجود وقول الشيخ للمعلول ان يكون في نفسه قيد بقوله

في

في نفسه الي آخر ما نقل عند ظاهر الانطباق على ما قلنا فليتأمل
انتهى **قول** فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم
وصدرا عنهم فانهم قالوا العلة التامة في المعلول الاول بسيطة قال
السيّد قدس سره في تعليلاته على حكمة العين لا يقال لا بد من
اعتبار اماكن المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرطنا التركيب
لازم لانا نقول علة الاختصاص هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا
به لم يطلب له علة فالامكان ما هو من جانب المعلول فتعذر اخذ
شيئا مكانا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك انه لا يعتبر مع ذلك
السبب امكنه مرة اخرى انتهى وردد هذا بان كلامنا من الجزء المادي
والصورى جزء من المعلول مع انه جزء من العلة التامة ايضا
فلو كان الامكان جزء من العلة التامة ايضا مع كونه صفة المعلول
ومعتبرا معه لم يلزم محذور هذا وقد افيد انه كما يلزم على تقدير
تقدم العدم على الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة
يلزم ايضا ما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع
التقيضين كما لا يخفى على المتأمل فان قلت فليكن تقدم العدم
على الوجود بالذات من قبيل تقدم المعد قلت فيلزم ان لا يوجد
ممكن قديم بالزمان مع ان مدله هذا الاصطلاح منهم على ان تقدم
الزمان لبعض الممكنات ولا يدفع بان العدم لو كان معدا لزم
تقدم الوجود على نفسه بنا على ان المعد مقدم بوجوده وعدمه
وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود ~~مقدم~~ عند عدم العدم
متلازمان ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الآخر هذا واعلم انه يمكن

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

لا يجامع البعد معها القيد سواء اكلا منهما في زمان كما في لازمات
او لا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزا الزمان وكما في عدم الزمان
والزمان او يكون البعد في زمان ولم يكن القيد في زمان كتقدمه
سبحانه وتعالى على الزمانيات مع ان القسمين الاخيرين عند
المتكلمين مسميان بالتقدم الذاتي علي ما سطر اليه الشارح في آخر
مسئلة الحدود ودعوي ان البعدية الزمانية بالتفسير المذكور
انما يكون لاجز الزمان او لا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
مردود علي ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه تعالى واقعا في زمان
تعالى عن كل فتنيين من هذا بطلان استدلال الفلاسفة علي
قدم العالم بقدم الزمان **قوله** وابتاعه من متأخري الفلاسفة كالخار
اي وابن سينا **قوله** ومطلق صورها الجسمية اي وصورها الجسمية
بتوحيها وذلك لان المادة لا يخلو عن الصورة التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا يختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر
الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابد كذا في شرح المواقف **قوله**
وصورها النوعية عطف علي الوجه قوله بموادها **قوله** والظن من
كلامهم ان قدمها بانواعها بنا علي بقا صور الاستقصات في امزجة
الواليد القديمة بالنوع عندهم **قوله** فلا يمكن جملة علي الحدود
الذاتي كما لا يخفي ثم نقل الحدود الزمانية عنه مخالف اه والاصل
ان نقل الحدود عن افلاطون غير موجه فمما ذكره مصنف ذلك الكتاب
من ان مراد ارسطو من ذلك الرجل افلاطون مزيف اللهم الا ان
يقال المراد بالتقدم المتفق عليه قدم الماديات عليه او قدم اكثر الاجزا

قوله مع انه الى اخير وجه
النزير انما كانت بلدان مقادير
على ما له بلعوض فليترك مقادير
استرا النومان على الواجب فلي
قدبر مخرج

المراد من المواليد الحداثيات
والضبايات والحيوانات
ومرجع قدمها الى قدم مطلق الصور
الجسمية محمود

فان افلاطون غير قابل به بل يقدم البعد المجرد والنفوس المجردة
 فما اتفق غير ما قال افلاطون بقدمه **قول** فحينئذ لا يلزم
 الا ازلية جنس هذا المعدود وحق من الامور العامة المشتركة
 بين تلك العدادات كالنوع والخاصة والعرض العام فان قلت
 فيلزم حينئذ قدم الكلي الطبيعي المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة
 قلت مقصود السارح من هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه
 الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما علي ما من تفصيله في
 الشرح حيث قال فان ارسطا طاليس اه والا فالنفس باطلة
 عنده مطلقا مجريا برهان التطبيق فيه مطلقا علي ما سيظهر
 تحقيقه من كلامه علي ان المجمع عليه مجرد انه لا شخص قديما غير
 تعالي ولو سلم ان المجمع عليه تعالي القديم مطلقا فلا نسلم ان الكلي
 الطبيعي موجود في الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه
 السيد المحقق قدس سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من القائلين
 بوجود الطابع في الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاستحالة
 والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها فيمكن ان يقال لعل تلك
 الحوادث المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتي فلم يلزم وجود الكلي المشترك
 بينها الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازي ولو سلم فلعلي تلك
 الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الاقدم العذر المشترك بين التعلق
 وتعلق الارادة راجع الي حقيقة تعالي فلا يلزم ذات قديم غير
 تعالي ومع تجوز تلك الاحتمالات كلا او بعضا الحاجة الي التثبيت
 بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاولى

قوله مجرد انه شخص يعني
 ان وجود الكليات الطبيعية
 عند الشيخ هو عين وجود
 اشخاصها فانهم مجرد

لم يجز عن الثانية جاز كما هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين
 وينجز اليه اخر الجواب الثاني علي ما سيظهر **قول** ودعوي ان العلة
 العبر المتناهية لا ينظم الاجرة سرمد فيلزم قدم المتحرك هذه الحركة
 دعوي من غير برهان فان قلت ان العدادات لها تقدم سوي
 التقدم الطبيعي وليس ذلك الا التقدم الزماني قلت هو تقدم
 زماني بالمعني المذكور وهو اهم من ان يقع القبل والبعد كلاهما
 في زمان فنقول لم لا يجوز ان لا يجتمع القبل والبعد فيها مع انه
 لا يقع شي منها في زمان كلي تقدم اجزا الزمان ويكون هي بنفسها
 القديم مستندة الي القديم ويحدث اشخاصها واسطة في حدوث
 الحوادث علي ان في انية الزمان وكونه كما بالذات وكونه مقدارا
 للحركة مجتمعا علي ما لا يخفى بعد المراجعة الي كل ابيات الزمان بل
 الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم الي الساعات والشهور
 وغيرها علي ما ذهب اليه المتكلمون **قول** وكذا دعوي ان المور
 لا بد ان يهي مادة قديمة المصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة
 الي ما في قول الحكماء ان كل حادث زماني لا يفتيه من سبق مادة
 تقوم امكانه بها علي ان الامكان امر وجودي اذ لا فرق بين قولنا
 امكانه منفي وبين قولنا لا امكان له ولا مكان لا يكون قايما بنفسه
 فيكون قايما بحمل فلا يلزم الانقلاب من النقص والحل وتقرير
 الاول ان يقال ما ذكر جارية الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين
 قولنا امتناعه منفي والامتناع له وعدمه لا لعدم له وتقرير
 الثاني ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه منصف بصفة عدميه

ابي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
 وكما ان فرقنا بين انضاف الشيء بصفة ثبوتية وسلب بصفة بها كذا
 فرقنا بين انضاف الشيء بصفة عدمية وسلب انضافه بها **قول**
 وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل
 فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان محال لا بد
 منه في وجوده الخ فيه انه لا يلزم من كون الممكن وجوده في الازل
 محالا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكان وجوده فيها لا يزال
 ثابتا في الازل ولا يلزم من ازالة الامكان امكان الالية علي ما سيبين
 اليه الشارح فلا يلزم خلاف الفرض والقلب الحقيقة لان جميع
 ما لا بد منه في الوجود الايزالي متحقق في الازل فان قلت هذا
 انما يصح علي ان يكون التردد في الوجود الذي للحادث الايزالي
 لا في مطلق الوجود وكلام الشارح مبني علي الثاني قلت الظاهر ^{تور الازل} _{لوجود الحادث}
 ان التردد في الوجود الذي للحادث لان مدعي الحكم ان ممكنا ما في
 والامكان جميع الممكنات حادثا وحينئذ يلزم ان قدم الحادث
 او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل فاذا ذكر بعض الافاضل
 من ان التردد في الازل كان في وجود ممكن ماسع قطع النظر
 عن كونه قدما او حادثا مبني علي عدم كون دليلهم قياسا استثنائيا
 رافعا للثاني بالنظر الي الشق الاول من التردد وهو خلاف الظاهر
 ولزوم قدم الحادث علي الشق الاول ظاهر علي مذهبهم من ان علن
 المعلول عن علته التامة سواء كان مختارا او موجبا **قول** مستثنى
 الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده

متحققا

متحققا في الازل فان قلت بهذا اختيار الشق رده المستدل بين شقين
 يلزم علي اولها حدوث الممكن بدون تمام علته وعلي الثاني التسلسل
 في الجواب باختياره يلزم اختيار احد شقين ومنع لزوم ما لزمه او
 منع بطلانه والمنع كما يري ان اما الاول فلا نه لا يخالف لزوم ما لزم
 كل واحد من شقي الشق الثاني واما الثاني فلا نه لو لم يكن حدوث
 الممكن بدون تمام علته باطلا يلزم ان تسلسل ادب اثبات الصانع تعالى
 وبطلان التسلسل معلوم من البراهين القاطعة فمدعي انه قلت
 كون هذا الجواب اختيار الشق الثاني مبني علي ان المجيب رده
 الوجود المرد فيه في استدلال الفلاسفه بانه اما الوجود الازلي
 او المطلق واما الوجود الايزالي وبالنظر الي الشق الاول يختار الشق
 الثاني دون الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق من التردد
 ويمنع لزوم قدم الحادث بنا علي الفرق بين المعللة الموجبة والمختار
 في امتناع تخلف المتخوع المعلول عن الاول دون الثاني علي ما
 يجري اليه اخر هذا الجواب كما لا يخفي علي المتأمل في اخر النصف
 وبالجمله كونه اختيار الشق الثاني مبني علي الاول من شقي
 التردد الذي رده المجيب بينهما الوجود المرد فيه في استدلال
 الفلاسفه وان كان خلاف الظاهر كما مر اليه الاشارة واطهار
 الشقوق البعيدة للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد المجزوء
 مبني علي الشق الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من
 التردد الي اخره فتأمل **قول** وهو خلاف المفروض اذ المفروض
 ان التعلق بوجود الممكن علي اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا

ولا يحتاج الى مبرج اخر علي ما يفهم من قوله ان من جملة ما لا بد منه
 الي قوله بل بوجوده فيما لا يزال وليس المراد من المفروض ما اخبر
 في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في رد يد الفلاسفه نعم
 خلاف المفروض علي تقدير شق القسمه اما هو خلاف المفروض
 بهذا المعني فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان اظهر اللهم الا
 ان يقال كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الي مطلق الوجود
 او الوجود الازلي وان كان خلاف الظاهر كما مر اليه الاشعار وحينئذ
 فنقول التردية في التعلق بانهم متهم او ليس يتم لما كان في الوجود
 الايزالي لا يلزم علي شق المقسمه خلاف المفروض الذي هو الشق
 الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ادرك قوله وهو خلاف المفروض
 هناك فتأمل **قوله** علي ما نقل الكلام الي ذلك الامر ويقال ان
 التعلق الازلي اما ان يكون مقما لعلته وجوده ذلك الامر او لا
 وعلي الاول يلزم ازليه ذلك الامر وهو يمتنع ايضا فيما لا يزال
 مع انه يلزم ازليه ما اعتبر له ذلك الامر وعلي الثاني يلزم ان
 يحتاج ذلك الامر الي امر اخر وبس **قوله** وقد تعلققت الاراده
 بوجوده في وقت معين فلا يجد الا فيه رد هذا بان حينئذ
 يتوقف حضوره علي حضوره في ذلك الوقت الحادث فينقل الكلام
 اليه ويتسلسل واجيب ان حضوره في ذلك الوقت الذي هو حادث
 يتوقف علي وقت اخر سابق وهكذا في السلسله الاوقات
 الما صبه المتوهمه التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في
 اوقات قبل وجود العالم ولا نسلم استحالة قبل هذا التسلسل وليس

حدوثه

حدوثه عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد كونه غير ازمي اقوله
 لو كان ذلك الوقت الحادث من الاعيان ايضا لا يلزم التسلسل
 بنا علي ان الارادة كما تعلققت بوجود المعلول في ذلك الوقت
 تعلققت ايضا بوجوده في ذلك الوقت مسبقا بعدمه بالذات علي
 ما هو اصطلاح المتكلمين كما في تقدمه تعالي علي الزمان عندهم
 ولا يرد عليه انه لما تعلققت الاراده في الازل بوجود الممكن
 في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المعلول عن العلة التامة او ازالة
 الحادث واجتماع الازال مع الازل بنا علي الفرق بين العلة
 الموجبة والمختار فافهم **قوله** فتختار انه ليس كذلك لان المتهم
 لعله وجوده في الازل انما هو التعلق الازلي بالوجود الازلي لا التعلق
 الازلي بالوجود الازلي فانه متمم لعله الوجود الازلي كما قال
 وان اردتم انه متمم لعله وجوده فيما لا يزال فتختار انه كذلك
 فان قلت ان ذلك الوقت من جملة ما لا بد منه في الوجود الازلي
 فكيف يكون ذلك التعلق مقما لعلته قلت المعلول هاهنا ممكن
 مسبق وجوده بعدمه بالمسبوقيه الزمانية بالمعني الاعم الشامل
 ما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقيه الذاتية فيكون ذلك من
 اختيارات العلول فتأمل واعلم ان الجزاء اخر الجواب الثاني الي
 اختيار الشق الاول من الترديد ومنع ازليه الحادث بنا علي ان
 تخلف المعلول عن العلة المختار جائز ظاهر بعد التامل في قوله
 فتختار انه كذلك ولا يلزم ازليته الي اخر ما ذكره هنا وهذا هو
 مختار الامام الرازي وتبع جمهور المتأخرين والسوقه ان ما ذكره

قوله لا يلزم التسلسل لان وجود
 ذلك الوقت متضمن لوجوده في وقت
 فيكون من قبيل معلول فلا يحتاج اليه
 في الخارج وشمل ذلك التسلسل في كل وقت
 الاشارة اليه من الاشعار في قوله

في اشاع خلف العلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح
 عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه من وقت آخر لا يلزم
 في المختار لان الاولادة مرجحة فاقبل **قول** سوا كان مقارنا لوجوده
 فيه اشارة الى انه لا يلزم ان يكون المسبوق بالقصد والارادة
 حادنا لجواز ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا
 بالزمان كما قرره الامدي فلا يتم الاستدلال على حدوث العالم بانه
 مسبوق بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين **قول**
 وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعني كون الشيء ازيليا ان
 يكون سابقا على الزمان اه اراد بكون الشيء الازلي كون الزمان
 وسابقا عليه ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع معه السابق
 مع اللاحق لا مجرد كون الازلي السابق فيه اخل تحت تصريف
 الزمان وتغييره اذ الفلاسفة ايضا قايلون به مع ان الزمان
 قديم عندهم بدل عليه قوله فان ما يوجد على حسب ما تعلقت
 به الارادة الازلية من تخصيصها للممكنات وجودها باوقاتها
 وقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده
 المتناهي فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل
 بنا على انه دعوي بلا دليل وتقدير المعارضة ان يقال اخر الازل سابق
 على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شيء من هذه الازل فيكون
 كل منها حادنا ويؤيد كون هذا القول معارضة عدم جعله وجواب اخر
 عن اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالموجه الثالث والثام
 في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث قال **وليس** عو هذا

الدليل

قد روي في نسخة
 ان رادق عليه زمان
 بالارادة قد روي
 في نسخة ان يكون
 في نسخة ان يكون
 في نسخة ان يكون
 في نسخة ان يكون

الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص له بدليل دون اخر اللهم
 الا ان يقال عنون بقوله وقد يقال اشارة الى ما فيه من
 كونه دعوي بلا دليل ولا يخفى ان جعله نقضا لتخصيصه بل بختيار
 الشق الاول كالجواب الاول ومنع لزوم كون ممكن ما ازيليا
 بنا على ان جميع الممكنات زمانية والاول سابق على الزمان
 انسب وعدم جعله معنونا بالموجه الثالث لا اشتراكه مع الاول
 في كونه نقضا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا
 اخر مبني على الفرق بالسند اذ هو في الاول لجواز المذكور وفي
 هذا كون جميع الممكنات زمانية وكون الازل سابقا على الزمان
 هذا ولا يخفى انه يمكن ان يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعنى
 الدخول تحت تصريف الزمان لا بمعنى ان الازل سابق عليها
 السابقة المذكورة فان قلت الكلام على السند الاخص
 غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن التحقيق انه بمعنى
 ان السند لا يصلح للسند به مفيد على ما يفهم من كلامه قدس
 سره في تعليقاته على حكمة العين فان قلت لو كان هذا
 الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا لتخصيصه
 باختيار الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني المبني
 على جواز خلف العلول عن العلة التامة في صورة الاختيار
 اذ هو غير جار في الزمان لا متناهي كون الزمان في وقت من
 الاوقات فهو تقدير له على وجه يعم الزمان على ما يدل عليه
 قوله والزمان من جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان معني

تعلق الارادة في الازل بوجود الممكنات فيما لايزال وجودها
وجودا مسبوقا بعدم سوارق في وقت كعدمي الزمان او لا
كالزمان ويمكن ان يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا
يلزم الفصل بين السؤال الثاني ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب
الثاني علي انه يحتاج في صورة النقص الي ما انجز اليه اخر الجواب
الثاني من منع استحالة التخلّف مطلقا كما لا يخفى علي المثال
هذا والحق ان هذا الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع التوهم
الثاني عنه فان قوله تعلقت الارادة في الازل بوجود
المقدورات فيما لايزال ولو كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا
بالعدم مطلقا الا ان المتوهم يتوهم وجودها في الاوقات
المنصوصه لتبادره في بادي الرأي من ما لايزال فيشكل بالزما
ن في دفع بقوله وقد يقال اه **قوله** فان قيل اه الغرض منه
بيان ضعف الجواب عن استدلاله فلا سنده باختيار
الشق الثاني من ترديد الشق الثاني ومنع لزوم الترسيا
علي ان الحادث اللايزال المم للعله انما هو تعلق الاراده
وهو امر عديم للكتاب الي امر تخصصه ومن سلم فالتس
في الامور الاعتباريه وهي التعلقات غير المتناهيه وبطلان
ما قيل يلزم من لا تنافي التعلقات كون غير المتناهي
اي محصورا بين الامرين والا فلا وجه لهذا السؤال بعد
النظام خلف العلول عن العلة النامة اذا كان محتارا اذهي
اختيار الشق الثاني من شقي هذا السؤال ومنع الملازمة

ثابت

ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق متمما
للعلة علي ما هو مدار الجواب الثاني اذ لا يخلو من ان يكون
حادثا او قدما وعلي الاول يلزم التساوي وعلي الثاني التقدم
ولا يخفى ان هذا السؤال كما يدفع بالالتزام المذكور يدفع ايضا
بان هذا التساوي تسلسلي في المعدات وهو غير بطله عند
الخصم ولا يلزم منه مدعي الخصم علي ما سبق **قوله** فالتوهم
بالاختصاص ما هنا وهم ظاهرا لفساد وان صدرا فبطلان
هذا التساوي بعد القول غير موجه واما بطلانه ببرهان
التطبيق قوله قبل انه ثابت بنا علي انها ليست من الاعتبارات
التي ينقطع باعتبارها اذ يتوقف وجود العالم عليها
فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها للموصوف علي
الترتيب ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان
لها وجودات مرتبة في الخارج او في العقل لا متناهي الانطباق
فيما لم يوجد اصلا وانما في المحل ما لا يستلزم كونها موجودة
باخذ الوجودين وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تلك التعلقات
معدات والبرهان فيها لا يجري علي مذهب الخصم ولا يلزم
منه مطلوبة علي ما سبق اعلم ان القول بالاخصار في مثل
هذا ما صدر عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال في
تعليقاته علي حكمة العين في بحث اثبات الوجود الذهني بانه
لزم بتصف الماهية قبل الاتصاف بالوجود الخارجي بالوجود الذي
لزم اتصاف الماهية قبل الوجود بوجوده ونقل الكلام اليه

فيقتل سلسل الوجودات ان كون الماهية موجودة بوجودات
 غير متناهية مستلزم لاختصار الوجودات الغير المتناهية
 بين الماهية والوجود المفروض اولا ولا شك ان نسبة الماهية
 مع الوجودات كنسبة الارادة مع التعلقات فيلزم من القول
 بالاختصار هناك القول بالاختصار هنا ايضا وهو وهم فاسد
 وان صدر عنه قدس سره وما يفهم من كلام بعض المتأخرين
 ان الاختصار ثابت وليس فيه محذور بعدم كون النسبة بين
 ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط كالنسبة بين
 تلك الامور وهذا هو احد الشرطين لاستحالة كون غير
 المتناهي بين الحاصرين والاخر هو ما صرح به قدس سره
 في حاشية المطالع وهو ان يكون بينها ترتيب طبيعي او وضع
 ليس بشي لان الماهية ثابتة مع كل واحد من تلك الوجودات
 على قياس هوولي عالم العيان التباينة مع كل واحد من الاستعدادات
 الغير المتناهية على ما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة مع
 التعلقات والحاصل ان الاختصار انما يلزم اذا كان حا
 للسلسلة طرفين معينين والطرف الاخير فيها نحوه فيه
 ولو كان معينا الا ان الاول ليس كذلك اذ ليس بعد الماهية
 تعلق معين ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا للوجودات
 والتعلقات كما يكون الواجب طرفا للسلسلة الغير المتناهية
 عند ابطالها باثبات الواجب فلزوم الاختصار بين الحاصرين
 فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعليه والواجب ايضا فكل

فيلزم

فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الاختصار فيلزم التناهي على
 تقدير اللاتناهي **قول** والتسلسل الامم من حدوث العالم
 باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهذا
 مبني على دعوتهم الغير المبرهن من ان المعدلات لا تنتظم
 سلسلتها الا بحركة سرمدية وحدث العالم باسرها بنا فيها
قول فان الافلاك قديمة عندهم بيان لمذهب الفلاسفة
 في ربط الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم التسلسل
 الخيال عندهم بنا على ثباتهم جسما قديما متحركا بحركة دائمة
 فيكون كل من الحوادث مسبوقا بلخي لا الي نهاية من قبيل
 المعدلات والتسلسل اللازم منها غير محال عندهم لعدم
 حريان برهان التطبيق فيه على زعمهم **قول** فهي ذات
 جفنتين الاستمرار والتجدد قال ارسطو للحركة قد تطلق
 على كون الجسم بحيث ايجد من حدود المسافة بفرض لا يكون
 هو قبل ان الوصول اليه ولا بعد حصوله وسمى الحركة
 بمعنى المتوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة
 مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود
 المسافة فهي باعتبارها ذاتا مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك
 الحدود سيالة كما في استمرارها وسيلاتها فتعلق في الخيال
 امر امتد اخيرا تطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما
 ارتسم بنسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول
 نسبتته الى الجزء الاول عنه بتخييل امر متد منطبق

على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والسهم الجوال
 امر متدين الحس المشترك فتري ذلك خطأ او ايرة والحركة
 هذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان
 افراد الوضوح في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في
 الحركة الاسمية فان كون الفلك بجالة يصح ان يفرض له في كل
 ان فردا من الاوضاع غير الفرد المفروض في الان السابق
 واللاحق هي الحركة بمعنى التوسط الحاصلة للفلك دائما
 عندهم القديم باعتبار انشاؤه في حادثة من حيث العوارض
 اللازمة لها باعتبار انشاؤها في تلك الحدود ويتجمل عنها
 هذا الاعتبار الحركة بمعنى القطع فهي بالاعتبار الاول مستندة
 الى القديم وبالاختار الثاني واسطة في صدور الحادث
 عن القديم اذ يكون تلك الحركة سببا لاستعداد استلزام
قوله صدوره مع حدوثه اي صدور الحادث عن القديم
 مع حدوث العالم بأسره او صدور العالم بأسره عن القديم
 مع حدوثه جميع اجزائه **قوله** وقد رايت في بعض تصانيف
 ابن تيمية القول به في العرش قبل لعل وجه قول ابن تيمية
 بالتسلسل على سبيل التقاطع في العرش انه من المجسمة
 ويثبت للواجب تقالي جهة ومكانا على ما سينقله الشارح
 عنه والواجب ان لا يوجد مكانا في فاضل على مذهب
 بناء على قوله حدوث العالم الى القول بالتسلسل في العرش
 لانه مكان الواجب عند كما سيجي **قوله** من مستقر متشابه الاجزا

لا شك

لا شك ان المراد منه الحركة بمعنى التوسط والمراد من تشابه
 الاجزا تشابهها في امتداد المسافة وهي باعتبار تجزئ المسافة
 لا يتجزئ فمعنى تشابه الاجزا ان لا يكون الاجزا متخالفة في امتدادها
 سواء كان لها اجزا فيه ولم يتخالف كما في الحركة بمعنى القطع
 المتشابهة او لا كما في الحركة بمعنى التوسط فان قلت ان الحركة
 بمعنى التوسط متجزئ باعتبار تجزئ الجسم المتحرك على ما صرح
 به الشارح في تعليلاته على التجريد قلت لا تشابه للاجزاء
 الحاصلة لها باعتبار انقسام المتحرك اذ الكلام في الحركة الفلكية
 والكثرة المتحركة على نفسها يكون الحركة في بعض اجزائها اسدع
 وفي بعضها ابطا فافهم **قوله** فلا بد لعدمه من علة حادثة
 قيل بمشروع وانما يكون كذلك لو كان عدمه لذاته وليس
 كذلك قال صاحب التخصيل ولولا ان في الاسباب ما يعدم
 لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها و
 حقيقتها تقوت انتهى فان قلت يلزم عليه ان يكون الحركة
 مستنعة لذاتها قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له وجود أصلا
 لذاته لا ما يمنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم او
 الوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا الزمان يمنع عليه
 الوجود بعدم العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس بمنتهى
 واجب ايضا اذ هو ما يمنع له جميع احوال العدم الخارجي كما ان الممتنع
 ما يمنع عليه جميع احوال الوجود الخارجي فيجوز ان يكون الحركة
 ما يمنع عليه الوجود في الزمان الثاني وان كانت ممكنة فان

قوله تكون الحركة في بعض
 اجزائها اسرع من
 الكثرة اذ تحركه على قطبين
 يفرض فيها ايرة يكون
 بعدد دورها عنها متساويا
 ويكون هي اعلا الدوائر
 والحركة عليها اسرع ويوارى
 عليها بطيئات بالنسبة الى
 الدائرة اقرب الى القطب
 صالة الحركة عليها
 ابطا له وانما تقطعه
 من المسافة اقل مما
 تقطعه الدائرة التي
 بعد عنها

قلت يلزم تخلف العلول عن العلة التامة قلت انما يلزم ذلك ان لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان الثاني ممكنة و ليست كذلك بل هي مستغنة باعتبارها فلا يكون معلولها باعتبار هذا ما نقل عن تقرير بعض المتأخرين ورد عليه بان الحركة لما كانت ممكنة باعتبار وجودها في ان الحدوث فيجب بقاها بهذا الاعتبار بقا العلة لدوام العلول بدوام العلة وفيه ان الوجوب لعدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده في الزمان الثاني الذي هو البقا ولما بلى ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع التقييضيين فان عدم بعد الوجود يكون مقتضى ذاتها فيتحقق لها ان الوجود لا يمنع تخلف العلول عن العلة التامة وانما اجتماع التقييضيين بل افحش كالا يخفى على المتأمل فان قلت تخلف ان يكون لعدم بعد الوجود واجبا لذات عدم بعد الوجود قلت فيكون متقدرا فاما ويلزم الفساد المذكور فافهم **قوله** او بعضها امر موجود وبعضها امر معدوم بان يفتي علة الجزء و يوجد المانع معا فان عدم الجزء حينئذ مستند الى مجموعها ولا يلزم توارد المستقلين اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد واما عند الاجتماع فالجميع هو المستقل فان قلت فعلى هذا يلزم كون العلة مفهوما كلياً صادقا على كل واحد وعلى المجموع وعلى كل واحد من اعدام اجزائها واثنين وثلاثة والمجموع قلت يلزم هذا في علل الاعداد وان كان العلول واحدا بالشخص لئلا يلزم

الترجيح

الترجيح بلا مرجح والسرفية ان عدم لا يحتاج الى علة موثقة بل يكفيها انعدام العلة وانعدام العلة كما يكون باشتغال واحد من العلل الاربع فقط وبوجود المانع يكون ايضا لمجموع الا تنقأ الوجود فتأمل **قوله** لا بد ان يكون احد القسمين في الامور الموجودة وتلك الاعداد او كلاهما غير متناه و ذلك لان عدم امر موجود عدم علة وجود ذلك الحزب والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك العلل ايضا يكون احد القسمين غير متناه اي الامور الموجودة وان لم تكن كذلك يكون كلاهما غير متناه لان عدم العلة حينئذ لعدم علة تلك العلة وهكذا فتسلسل الاعداد كالامور الموجودة اي علل ذلك المانع فافهم **قوله** والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت تجوز ان يكون تلك الامور معداة قلت فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعداة لا تنظم الا بحركة سرمدية وان كان دعوي بلا دليل ان يكون لتلك المعداة معداة اخرى وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا واحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا يخلو اكل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب وجود فردا من افراد كل سلسلة حينئذ ويلزم محذور اخر ايضا بناء على ما ادعوه وهو ثبوت اجسام غير متناهية متممات بالحركات السردية وهو باطل لقيام البراهين

فان قيل قد يقال ان هذه المعداة لا تنظم الا بحركة سرمدية وان كان دعوي بلا دليل ان يكون لتلك المعداة معداة اخرى وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناهية ايضا واحاد كل من السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا يخلو اكل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب وجود فردا من افراد كل سلسلة حينئذ ويلزم محذور اخر ايضا بناء على ما ادعوه وهو ثبوت اجسام غير متناهية متممات بالحركات السردية وهو باطل لقيام البراهين

على ساهي الابعاد مع انهم معتد فون ايضا بالبطلان هذا ما سألني
ثم رأيت الثاني مصرحاً به في تعليلات الشرح على رسالة المساه
بالزور فان قلت ان الحركة بمعنى التوسط عبارة عن الحالة
المتوسطة بين الاوضاع المستند المستند اليه القويم وهي
الوجود في الخارج والحركة بمعنى القطع المتخري عبارة عن
الاضاع المتفضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
كالاناث المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة
كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجود في الخارج لا يقتضي
علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان سميت
غير موجودة الا انها ليست فرضية محضه فان العقل يميز
الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس
مقارناً لذلك الآن حكماً صادقاً مطابقتاً ولو كان فرضياً محضاً
لم يكن لحد الكين اولى بالصدق من الاخر فاتفق الفلك
بذلك الوضع محتاج الى علة فان الوصف الذي لم يكن شيء
ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف عن ذلك الشيء
فلا بد له من علة ايضا ضرورة كما ذكرتم الشرح في تعليلاته
على الزور اعلم ان تلك الاوضاع لو كانت محض فرض العقل كيف
يصير سبباً لحدوث الامور الموجودة فتأمل **قوله** ان كانت
عدم بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم آه اشار الى
ان الامر الموجود المذكور سابقاً يكتل المانع ومستلزمه والتحقيق
ان عدم لا يستند الا الى عدم لما تقرر ان علة عدم عدم

العلة

العلة فالمانع الموجود مستلزم لعلة عدم وهو عدم المانع
وعدم المانع من اجزاء العلة فاعلم ان الشرح الاول
هو على ظاهر ما يقال ان الشيء كما ينتفي باجزاء من اجزاء
علته كذلك ينتفي بوجود المانع فتأمل فانه دقيق قيل
يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك عدم حدوث
امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدم امر اعتباري كما
لا مكان مثلاً فان سلب الامكان لا يستلزم الاشياء الموجبة
والامتناع الذي في كل منهما من العقول الثانية على ما بينوا و
حققه الشرح ايضاً وقيل عدم الامكان لا يتحقق الا بالامكان
الذي هو ايضا من العقول الثانية فكان المناسب في
ابطال هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور متمماً
بمنه نفس الامرات الاعدام بينها عليه على هذا الفرض وادلة ابطال
التسلسل يجري فيه انتهى ويرد عليه ان الامكان لو كان سبباً
لحدوث ذلك الجزء لزم موقفه بنا على ان ليس له الا انه مناقشة
في المثال وقد تجاب عن اصل السؤال بان عدم الذي
يكون سبباً لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من
اجزاء علة وجوده بالضرورة والموجود الحادث الذي هو علة لوجود
حادث لا يكون امراً اعتبارياً فان قلت اذا كان ذلك الحادث امراً اعتبارياً
كما فيما نحن فيه فليكن علمه ايضاً كذا قلت مرفوع مما سبق منا نقله
عن تعليلات الشرح لزور رايه فتأمل **قوله** قلت تلك الواضع متعاقبة
في الحدوث آه فان قلت يجوز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي

اور ما في فلا يجري البرهان فيه قلت كل واحد منها مانع لكل واحد
 من اجزاء الحركة على سبيل التوزيع فيكون علة لعدمها كذلك وتلك الاعدام
 مترتبة بحسب الزمان فيلزم ترتيب تلك الموانع بحسب ايضا فان لم يثبت
 في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها وان لم يجتمع في الوجود
 نقلنا الكلام اه علي انه لو فرض وجودها دفعة يلزم التسلسل المستحيل
 ايضا بعد نقل الكلام الى علة وجود كل منها **قول** وعلي الاول يلزم
 وجود الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية اطلاق
 الموانع عليها باعتبار ان علة المانع للشي مانع له والاف مانع
 المانع العلول عدمه لهذه السلسلة انما هو اللازم لعدم عدم
 مانع المانع في اولها وامان في المرتبة الثانية فاللازم مانع لعدم
 مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا مانع الجزء المفروض من
 الحركة ويمكن ان يكون اطلاق الموانع باعتبار ان العلة القائمة
 للوجود مانع لعدم وبالمجمل يلزم التسلسل في الامور الموجودة
 المترتبة بحسب الوجود والحدوث بالذات المجتمعة عند
 عدم مانع جزء الحركة على هذا الشق من التسلسل في الاعدام اذ يلزم
 في المرتبة الثانية وهي عدم مانع عدم مانع المانع وجود علة مانع
 المانع اذ عدم علة مانع لعدم مانع المانع وهو مطلوب في هذه المرتبة
 وكذا يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم مانع مانع مانع عدم مانع
 المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك العلة المانع لعدم عدم
 مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع المانع مثبت في هذه المرتبة
 ويؤيد اذ في المرتبة الرابعة عدم مانع مضاف الى عدم الاول في المرتبة

الثالثة

الثالثة وفي المرتبة الخامسة يزداد عدمين ومانع مضاف الى المانع
 الاول في المرتبة الرابعة ويستخرج من كل مرتبة بالتام لانها لا وجود وانما
 احتجنا الى تلك السلسلة في الدماء لما سبق من ان التحقيق ان
 ينتسب لعدم الى عدم **قول** فيلزم التسلسل المستحيل في
 اسباب وجوده بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول
 فانه كان في اسباب عدمه باعتبار اللازم علي ما قررنا واعلم
 انه يفهم من نحو تقريرنا لهذا المقام ان التسلسل في الشق في الامور
 المترتبة بحسب الذات والفرق ما اشترنا اليه انما هو ما يوجب عدمه في قوله
 في الشق الاول المترتبة بحسب الحدوث فالاولي ان يجعل الترتيب بحسب
 الذات الحدوث على ظاهره ويلوون الفرق بين تسلسل الشقين بان
 الاول تسلسل في الامور المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان
 اعني موانع موانع الاخر والثاني تسلسل في العلل المجتمعة المترتبة بحسب
 الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع فان قلت تجعل
 اختيار الشق الاول ويمتنع الاجتماع وكذا لك في موانع موانع الموانع
 الى ما لا يتناهى قلت فيوجد سلاسل غير متناهية وهو بطل على
 ما سبق علي انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود كل واحد
 قتال لعل انه يوفقك لما هو خير من هذا فان كلمة رموه كل ياخذ منها
 بقدر ما في وسعه **قول** الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين هو
 مولانا علي الطوسي وهذا الوجه باطل لسند منقطع مقدمه
 من مقدمات النقيض الاجمالي علي دليلهم بحجج بانه في الحوادث
 اليومية ويمكن ان يكون اثباتا للمقدمة المنوعة وكذا ذلك

الوجه الخامس فغايتها ابنا النقض علي حاله فان قلت
يلزم علي هذا ان يجعل ما قاله الامام الغزالي وجه اخر ايضا
قلت لما كان معترضا عليه بين القوم لم يعده وجه اخر اذا الكلام
في نقل الوجوه المعتد به بين القوم وانما نقله لدفع الاعتراض
عليه ولعلم لوحظ تحقيق الشارح لم يكن الوجه الرابع وجه
ويكون ما قاله الامام وجه **قول** قلت هذا بديهية الوهم
لا بد بجهة العقل بنا علي ان الحالة المتحققة فيها سبق القديم
علي كل واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون وقتا معيناً ولا
مستلزماً له علي ما توهمه المجيب وبني عليه الحكم بالمناقضات
قول واما الغير المتناهي فيتحقق سبق القديم علي كل واحد
منها مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه سبق القديم
علي جميع ما يصدق عليه الحادث بزمان واحد بل في ازمته
غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم علي كل
واحد ما يصدق عليه الحادث فالقول بان الحالة زمان
ما محل تأمل اذ ليس زمان منه الازمنة يتحقق فيها سبق القديم
علي كل واحد **قول** حدوث الكل المجموعي الذي هو عين
الافراد الموجودة في بعض النسخ غير الافراد الموجودة ومعها
غير كل واحد من الافراد الموجودة اذ لا شك في انه عين جميعها
فان المراد من المجموع ها هنا الامور التي لا يخرج عنها واحد المجموع
المركب من الاجزاء الهيئية الوحدة ائنة العارضة لتلك الاجزاء
لان المجموع بالمعني الاخير انما يطلق علي المتناهي كما يفهم من مخرج

للوائق

المواقف كذا افيد **قول** وهو توهم بعيد ورد عليه بان معني الحوادث
هو الوجود بعد العدم وظاهر ان انصافه فرد بالوجود غير مستلزم لانصاف
المجموع به بل المجموع ها هنا ليس تقديم ولا حادث بالمعني المصطلح اذ
المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام التناهي في كل وقت وكذا
حكوا بان الحركة بمعنى القطع غير موجود مع وجود كل جزء منها في جزء من الزمان
فظهر ان كلام القائل غير مبني علي ما توهمه الشارح ودعوي البديهة
في استلزام حدوث الجزئ لحدوث الكل في مادة المجموع الغير
المتناهي المتعاقبة الاجزاء فاسد **قول** هذا مد فوع بما
يستحقه الشارح من ان السلسلة الغير المتناهية المفروضة
ها هنا وان لم يكن موجوده محققه فهي موجودة متعاقبة
فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل
واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والموجود
اعم من ان يكون في الان او الزمان والموجود في الزمان اعم
من ان يكون علي سبيل الاجتماع او علي سبيل التعاقب وقياسه علي
الحركة بمعنى القطع فاسد فان الامتداد الذي ترسمه الحركة بمعنى
التوسط انما هو بحسب التوهم **قول** فينكأ فوع عدد السابقات
والمتسويات فيما فوق العلول الا حينئذ يعني ليس الكلام في تطبيق احد
المتناهيين علي الاخر حتي يقال ان مسبوقية كل واحد من احاد السلسلة
ينطبق علي باقيها عليه لانها غير متناهية بل الكلام
في ان عدد احدها لا يزيد علي الاخر بل يوجد بارا كل واحد من احاد
احدها واحد من احاد الاخر مع قطع النظر عن كونه زمانيا يقال

قوله اما اذا كان من الجانبين فلا ينفى هذا الدليل اه قيل
لا ينفى ان الانشائي من جانب العلول انما هو مجعني لا يقف لان
الانشائي واقع كما قالوا ان في مقدورات الله تعالى وانقسام
الاجسام وفي الاعداد تسلسلا بمعنى لا يقف مع ان خروج جميع
المقدورات والاقسام والاعداد الى الفعل مع انني اقول فعلي
هذا كلام الشارح مبني على ارجاء الغنان مع الخصم والا فلا احتياج
لجزايرها التضايف اي ما التزمه ها هنا من جريان برهان
التضايف باعتبار كل واحد من قطعتي السلسلة المبتدأ احدها
من واحد الى ما لا يتناهى على سبيل التضاعد والاخر منه الى ما
لا يتناهى على سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما
اقتضي قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها والعناصر
بموادها وامتناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث دائما ازلا وبدا
على ما هو مذهب الفلاسفة فلم يتوهم ان يتوهم كون تلك الحوادث الغير
المشاهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها
يكون حاصلا في تلك الازمنة والحصول في الزمان اهم من ان يكون
على سبيل الاجتماع او على سبيل التقاقب على ما سيصرح
به الشارح وايداه بما نقله عن العلامة الشريف قدس سره
حيث قال ان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم
يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في
الحاضر والماضي من الزمان انتهى فيمكن ان يكون النجاشي الشارح الى

ما التزمه

ما التزمه ها هنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل واحد
اه مبني على هذا فان قلت ان الحق ان الممكنات الاستقبالية
المصنفة بالوجود الخارجي متناهية على ما سيصرح به الشارح
فالتسلسل ليس الا في الماضي فجريان برهان التضايف لا يحتاج
الي ما ذكره الشارح بل يكفي ان يقال لانه عدم تناهي السلسلة
من الطرفين اذا ذكره لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم
النشأ في معنى عدم الوقوف عند حد قلت ان الكواين ما فيها
ومستقبلة كل موجود في زمانه وهي مجموعها حاضر عند الاول
توالي لاما منوية ولا استقبال بالنسبة اليه تعالى ليس عند
ربك صياح ولا مساواة لها بالنسبة اليه الداخلي تحت خبطة
الزمان فيحتمل ان يكون تسليم الشارح كون الحوادث مما لا اخر لها
كلما لا اول لها والا لتي المذكور مبني على هذا وهذا هو المختار
صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالى واختاره الشارح في
زورايه وان كان مغاير لي في تحقيقه العلمية هذا الشرح على ما
سيظهر فان قلت فاجريه برهان التضايف حينئذ
بدن علي بطلان التحقيق المذكور اذ هو مستلزم لوجود
الامور الغير المتناهية ويجري البرهان فيها قلت ذلك
التحقيق مبني على وحدة الوجود وعلى ان مغايرة العلة و
المعلول بالاعتبار فكل واحد من الكواين طور من اطوار العلة
والزمان الذي هو عرض الحوادث الكونية بمجموعها طور من
اطوارها ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار وفي حد ذاته معدوم

وباعتبار العلة يكون الجميع متخداه في الحقيقة الا ان
 هذا طور وراطور العقل ويعرف بنا على التحقيق المذكور علي
 ما ذكرنا من العلة زورا الشارح وتعليقاته عليها وشرحه الاقل
 نظامه الشارح مولانا كمال الدين حسين اللاري **قوله**
 ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في
 الوجود ايضا اي كانه الامور المترتبة المجتمعة لكنه لا يجري
 في بعض ما يدعي تناهيه كالبعد وكالامور المترتبة وصفا
 اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتأخر وصفا وهما متعاضدان
قوله والاهدوعا الزمان من الحاشية قال بهمينار
 ليس للدهر والمدهور امتداد لانه الوهم والية الاعيان
 والافكان مقدار الحركة انتهى يعني ان الدهر عبارة عما لا يقع
 فيه التغيرات ولا يعرف فيها قبليات وبعديات فان
 ما فيها من انما في الزمان ما يعرف له القبلية والبعدي
 فالزمان الباق عند عيني الزمان اللاحق اذ لا يبقى
 بالنظر اليه تدرج ولا تغير من حال الي حال مثلا تدان
 الملك اليوم لا يفارق سمع الحاصل في الدهر ابد او من ثم يكون
 المتخوذين عن جلايب ابدانهم المتخوطين في ملك الجدران
 مشاهدين للحوادث الاتي في الزمان النائية وهذا
 معني كون الدهر محيطا بالزمان ووعاله ويحصل في هذه
 النشأة لغات من هذه الحالة كالبرق الخاطف لبعض
 النفوس الكاملة كما ذكر سيد المحققين قدس سره

في حاشية المطلب **قوله** فليتنا من قبل لعل اشارة الى ان التي
 لما لم يكن احاده مجتمعة فكيف يعرض له العدد الغير المتناهي
 وابن يتحقق هذا الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي
 فيمنع تحقق العدد الذي يساوي كنهه وجزءه في معروض
 وعروضه له علي تقدير التعاقب وفيه ان يتحقق المجموع المذكور
 تدعي في الازمنة الغير المتناهية فكذلك عروض العدد الغير
 المتناهية له وكيفي هذا للتطبيق علي ما قاله الامام الرازي
 في المطالب العاليه من انه استقرر الي بعد الافكار المتناهية
 في ارجين سنة متواليه علي ان ضابط الوجود الخارجي الامور
 الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية بكفي للتطبيق
 فيها وقال بعض المتأخرين من المحققين اذ كان مجموع الامور
 المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان فيتحقق الانطباق بحسب
 الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا
 لان الانطباق حكمه حكم المنطوقين وظاهره ان يكون ذلك
 في جريان البرهان تمام انتهى فالحق انه اشارة الى ان
 لا الي عدم الصحة فان قلت يمكن ان يكون اشارة الى ان لزوم
 مساوات الكل والجزء لوجود الامور الغير المتناهية ظاهرا لكل
 من الجزء والكل غير متناهي فلا يكون احدهما ازيدا من الآخر
 فلا حاجة الي التطبيق لا بطلان الامور الغير المتناهية بل لزوم
 احد المحذرين اما كون الزايد كالناقص واما الشاهي علي
 تقدير اللاتناهي قلت لا شك ان بدية العقل حكمة بان

عدم ص ٢
 صورة لعدم وجود الامور الغير المتناهية
 قوله لعدم الوجود الامور الغير المتناهية
 على عدم الوجود الامور الغير المتناهية
 ليس الامور الغير المتناهية

السلسلة المفروضة من العلول الاخير الى ما لا يتناهي
ازيد من المفروضة مما قبله بواحد مثلا وباجملة ليس
الزيادة والتقصان من خواص الكم المتناهي علي ما توهم كيف
والحكماء هبوا الى لا تناهي النفوس الناطقة والنظام الي لا
تناهي اجز الجسم ومنهم من يثبت لله صفات غير متناهية
والذهاب الي وجود الاحاد الغير المتناهية في قوة الذهاب
الي زيادة غير متناهية علي اخر ضرورة انه بعد اسقاط واحد
يبقي جملة غير متناهية ايضا كانت انقص من كلها وقد يقال
في الرد علي جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة ان
الامتيار بين الاحاد بالترتيب والتقدم والتاخر اي ترتيب
كان لا بد منه جريان التطبيق اذ يلزم من تطبيق اول
احد السلسلتين باول الاخرى انطبق البواقي بالبواقي
وذلك الامتيار والترتيب في الامور المتعاقبة اما بحسب
التقدم والتاخر بالزمان او بالطبع مثلا فلما كان فان تقدم
والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما بدون الاخر لا ذهنا
ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شيء منهما في شيء من الازمنة
في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا اسس والتاخر
اليوم فان تحقق الاضافتان اسس في الخارج لزم تحقق التاخر
بدون المتاخر وان تحقق اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احديهما اسس والاخر اليوم لزم الانفكاك فلا يرد
عليه النقص بالمعدات فان تقدمها وتاخرها في الازمان

كما

كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعدات
وهو في الازمان ليس الامتتاهيا اذ لا يحيط بها الازمان السا
فلة وعصاها في المبادي العالية علي سبيل الاجمال فلا ينتقض
القول المذكور باجز الزمان ولا بعين من المتعاقبات ولا يرفع
ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل علي تقيض ما
ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى
للتعاقب الا كون وجود بعضها مقدما علي وجود بعضها اخر فلا يحاط به
والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان والتقدم والتاخر وكما ان
الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتاخر
متحققان مع عدم المتقدمات والمتاخرات اذ الامور العامة
من ثواني العقولات علي ما هو التحقيق فان قلت ان تحققها
مع عدمها باعتبار الوجود الذهني لهما ولا تمايز باعتبار علي
ما سبق اليه الاسرار قلت لما ثبت تحققهما معا باعتبار
الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان لتلك الاطراف وجود
خارجي بالخو الذي ذكره الشارح فيحصل الامتيار باعتبار ذلك
التطبيق قنامل ولعل هذا القائل اتقي هذا الكلام الي بعض
تلاخيصه مقابلة لحلام الامام والافتقار حقيقة ايضا جريبات
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة علي ما يظهر من كلامه
في تعليلاته علي رسالة اثبات الواجب **قوله** وعلي هذا
الشرط اعتمادية قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة قد
سبق من الشارح ما يبطل عدم تناهيها وهو ان الترتيب بحسب

لحدوث الزمان مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا
ثابت فيها علي ما ذهب اليه ارسطو من حدوثها بدوثة الابدان
وايضا نفس الابن متوقف علي بدوثة المتوقف علي نفس الاب
المولد لمادة بدوثة فيها ترتب طبيعي ايضا **قوله** بل ربما كانت
الزيادة في الاوساط اعترض عليه بانه لا يتخلوا من ان يكون
كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازوا واحد من احاد الجملة
الساكنة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في
مقابلته واحد في الجملة الناقصة فحينئذ يلزم التساوي
بين الجملتين واما ان يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون
في مقابلته واحد في الجملة الناقصة فيلزم انتظامها لان
التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من ان الزيادة ربما كانت
في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة و
واجيب بانه ان اراد يكون كل واحد في الجملة الناقصة
بازوا واحد من احاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظرية
لمرتبة واحد فظاهر انه لا يتصور بدون الترتيب والفروض
عدمه وان اراد انه لا يزيد عدد الزايد علي الناقصة علي
ما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد له اذا ما له عدم ازدياد
احاد الزايد عن احاد الناقصة فتختار الثاني ويمتنع
الا انتظام كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه
علي غير متناه مما لا يكون ضروري البطلان وايضا هذا الكلام
تفصيل لما ذكره الشرح سابقا بقوله بان يلاحظ العقل

ان كل واحد له قوام **قوله** وان شئت قلت لا بد من
تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الي غير النهاية
فمنطبق السلسلة المبدئية من الواحد علي السلسلة المبدئية
ما تفرقة وهو الاثنان فيكون من مبدء السلسلة الغير المتناهية
هبة المترتبة العلة الاولى فان الواحد علة للاثنين وهو
لثلاثه وهي لاربعة الي ما لا يتناهي فيكون التسلسل في
العلولات اذ الانتقال من العلة الي العلول بخلاف التوجيه
الاول فان مبدء السلسلة المترتبة عليه يكون العلول الاخر
فيكون التسلسل في العلل اذ الانتقال من العلول الي العلة
ولا شك ان برهان التطبيق تجريبي في سلسلة العلولات ايضا
علي ما صرح به قدس سر في تعليلاته علي جملة العيين
ويلزم من هذا التوجيه انها سلسلة المجموعات الي مجموع
لا يكون مجموع ازيد منه ويكون متناهية الاحاد والالم يلزم
تناهي المجموعات فيلزم تساوي الكل الجزء ويلزم من تناهي
المجموعات تناهي الاحاد فظهر تناهي علي تقدير اللانهاية
في الامور الغير المتناهية مطلقا فان قلت بردي علي التوجيه
الثاني انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب الاعداد
بنا علي انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تنفك
لا بمعنى وجود الامور الغير المتناهية قلت عروضا لاعداد
المعدودات في نفس الامر اذ العقل يختص بها اختراعا صحيحا
ويحكم بانصافها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات الغير

لا يخفى عليك انهم من جريان
البرهان في المجموعات جريانه في الاعداد
ايضا اذ كل مجموع انقسم في قبلة
بواحد فتناقص الاعداد المتبقية
من الاعداد الساتين وتطبق
علي ما نفق من الاخرى وسوق
البرهان محمود

المتناهي انصفت بالاعداد الغير المتناهية فتطبق السلسلة المتناهية
 من الواحد على السلسلة المتناهية من الاثنين مع ان التطبيق في التوجيه
 الثاني ايضا ليس بين مراتبه الاعداد بل بين عروضها على ما اشار اليه
 الشارح اخرا بقوله ثم عدم تركيب العدد من الاعداد التي تحتها لا ينبغي تركب
 عروض العدد من عروض تلك الاعداد ثم ذكر الواحد والاثنين والثلاثة
 فيكون مرتبة السلسلة على التوجيه الشارح على عكس الاول فامل
 قيل سيجب ان يابطال الامور الغير المتناهية وجه لا يحتاج الى التطبيق
 ومثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا سواء كانت
 مرتبة او كغير مرتبة لا يتجاوز في العلة عن الواحد وفي الكثرة على غير
 الغير المتناهي فمراتب التزايد والتناقص يجب ان يكون غير متناهية
 مع انها محصورة بين العلة الغير المتناهية التي هي الكل والواحد هذا
 والاولي ان يقال بدل قوله وفي الكثرة عن الغير المتناهي عن مجموع
 الامور الغير المتناهية حيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم انه يلزم
 من انها الزيادة الى اللانهاية تها في الزيادات ويقال ان الزيادة على غير
 المتناهي لا يمكن وحينئذ يسهل ابطال الامور الغير المتناهية
 مطلقا من غير الاحتياج الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم الحال
 الذي هو مساوات الكل للجزء وقد سبق منا ما يدفع هذا فتذكر
 قال بعض الاقاصم لا وجه لهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة
 الغير المتناهية التي هي الكل ليست طرفا لسلسلة مراتب التزايد و
 التناقص فان تلك المراتب عارضة للجموع الغير المتناهية التي هي
 اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لجزءه كذلك لا يكون طرفا للعوارض

اجزائه

اجزائه ولعل منشأ هذا القول بؤهم كون الكل ههنا واقعا امتداد
 سلسلة الاجزاء الزايدة بعضها على بعض الى غير النهاية والظاهر
 انه ليس كذلك بل مشتمل عليها متدرج كل واحد منها فيه وانقائه
 بعدم التناهي ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه المتزايدة بعضها
 على بعضها وعدم انتهائها الى الحد وايضا القول بعدم تناهي مراتب
 التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعاً كيف وهي منتهية
 من جهة التناقص والتنازل الى الواحد لم يتجاوز عنه كما اعترف
 به هذا القائل وجعله مبني دليلاً ولعل منشأ هذا القول بؤهم
 استلزام كون العدد الناقص غير متناهية هيكله لكون مرتبة
 التناقص غير متناهية مع عدم علاقة الاستلزام بينهما
 او قياس السلسلة المفروضة بالاجسام القابلة لانفسها
 بات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء
 النافين للجزء الذي لا يتجزئ وتركب الاجسام منها مع ظهور
 الفارق انتهى اقوال لا شك ان الكل طرف لسلسلة الزايدة
 كما ان الواحد طرف لسلسلة النواقص وكذا التزايد والعرض
 لكل طرف لسلسلة التزايد كما ان التناقص العارض للواحد
 طرف لسلسلة التناقص واشتمال الكل على الجميع لا ينافي
 هذا كما ان الكل الساقط منه واحد مشتمل على جزئية
 المتزايدة بعضها على بعض مع انه واقع في امتداد سلسلتها
 وتزايدها واقع في امتداد سلسلة تزايدها وليس الوقوع في
 امتداد السلسلة باعتبار الاشتغال بل من حيث انه يصدق

عليه مفهوم الزايد ايضا كيف ولو كان الاشتغال منافيا
للتوقع في امتداد السلسلة لم يجد جعل المجموع الذي هو
الكل طرف السلسلة المجموعات مع ان الشارح جعله كذلك
علي ما يظهر بعد التامل في توجيهه في هذا المقام
بحر ان برهان التطبيق في الغير المترتبة ايضا للزوم
الترتيب لها باعتبار المجموعات وهذا هو سر سكون
هذا الوجه للقبيل في هذا المقام واما كون القول بعدم
تناهي مراتب السلسلة في السلسلة المفروضة باطلا
قطعا فباطل قطعا كيف ولو انتقص منها شيئا فسيأتي
الانتقاص الي ما لا نهاية مع ان الواحد اتصل بالمراتب
ولهذا يلزم الخصم بين الخاصين وانقسام السلسلة المذكورة
الي ما لا يتناهي اظهر من انقسام الجسم الي ما لا يتناهي لوجود
الامور الغير المنتهية فيها بالفعل دون **قوله** فان قلت
انما يلزم ما ذكرت اه هذا السؤال منع لا يستلزم وجود
الامور الغير المنتهية مطلقا الترتيب باعتبار المجموعات
حتى يجري فيه برهان التطبيق ووروده علي التوجيه
الثاني اظهر كما لا يخفى علي المتامل **قوله** فيتقد تمام ماهية
شي واحد وهو مخ اذ يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له
لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه
لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولي من تقومها
بالاعداد فيلزم الترتيب بلامرجه ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات

راجع

راجع باعتبار انه لازم علي كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل
عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا اتصفت
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المذكورة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شي من
تلك الاعداد داخل في حقيقتها كذا في الشرح الجديد للتحرير
فان قلت لان السلسلة مستحالة تقوم الشيء بطور يستغني عن
كل واحد منها لا شتمك بعض هذه الامور علي البعض الاخر
وايضا يرد النقص للزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض او
مجموع الهواء والماء جزءا للمركبات قلت ان ذلك الاشتغال
وكذا استحالة عدم كون مجموع الماء والارض مثلا جزءا للمركبات
لا يتصور علي تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا الكلام منهم
مبني علي اعتبار الجزء الصوري علي ما يدرك عليه قوله
قلت هذا الكلام انما يقتضي اذا كان لكل عدد اه **قوله**
وحينئذ يكون كل مرتبة من مراتب العدد نوعا اخر متمايزا
عن سابغ المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة
للمواد فيكون دخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد
التي تحتها فان قلت علي تقدير يرفي الجوهري الجزء الصوري
ايضا لا يلزم من كون كل واحد من المراتب جزءا للثلاث ان
يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها اذ لا يلزم
من كون كل واحد من امرين جزءا لثالث ان يكونا معا جزءا له
الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزءا لمجموعهما وهما

مع نفسه لاجزءه فظهر انه لا يكون دخول الوحدات بعينه
ودخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزائي جزءا لآخر
فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة
التي ذكرها المعترض او جزءه كما في ما نحن فيه وذلك بداهي
وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزائي داخلا في امر
ويكون ذلك الشيء خارجا عنه فتأمل ثم اعلم انه على تقدير
عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الآثار المخصوصة
مرتبة على خصوص العدد المعينة كما ان في البسيط يترتب
على نفس الذات المخصوصة جرح به بعض المحققين في تعليلاته
على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان الشيء
معه بالقوة او بالفعل لا الهولي والصورة حتى يقال انها تتحقق
بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص الانواع الحقيقية
من الاعراض بعدم المادة والصورة مطلقا لاينا في ثبوتها
في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة الذي لم
يكن له وحدة نوعيه حقيقيه فله جزان احدهما هو الحركة
يحصل معه المركب بالقوة والآخر هو السرعة يحصل معه
المركب بالفعل والعدد من الاعتبارات العقلية ثم انه قد
لا بد فابين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية
والصورة كما يشعر به عبارة الشيخ الجديد للتجريد على ما
صرح به الشيخ في تعليلاته على شرحه وقد يخص المادة
والصورة بالهولي والصورة فيختصان بالاجسام كما يفهم من

كلام

كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على التسمية
حيث قال ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه ولا منافات بينه وبين ما ذكره قدس سره
في حاشية التجريد من ان لنا المراد بالعلية المادية والصورة
ما يعبر عن الاعراض اذ لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية
تعميم المادة والصورة بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلاميه
قدس سره في الموضوعين بطلب من تعليقات الشارح
على الشرح الجديد للتجريد هذا وما يقال من ان العدد
يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليس بعدد
اذ الـ ١٢ الرئيس ابطال كونه كما عن الراس وهي كما يصدق
على فرد من افرادها كذلك يصدق على كثير منها كما هو شأن
الكليات وصدق الوحدة منافا لصدق الكم والعدد كم هو
منفصل فلا يتحقق بحقق الوحدات فيجاب عنه بان صدق الوحدة
عليها باعتبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان الوحدة
على كل واحد من اجزائها وملاحظة الكثرة العارضة لها يطلق عليه
العدد الكم المنفصل فلا منافات فتأمل **قوله** ثم عدم تركيب العدد
من الاعداد التي يحتملها جواب اخر عن السؤال المزمع بقوله فان
قلت فان كان متعلقا بالتقدير الاول بان يقال ان الاقل ليس
جزءا للاكثر بناء على ان العدد الاقل ليس جزءا من العدد الاكثر فوجه
دفعه ان يقال لا يلزم من عدم كون عارض شي جزءا لعارض
شي اخر ان لا يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الشيء الاخر

فان الاقل جزء الاكثر سواء كان العدد العارض للاول جزء للعدد
 العارض للثاني او لا كما قال رحمه الله فانما يعلم بداهة ان زيد
 ومحمدا وه وان كان متعلقا بالتقدير الثاني فهو توجه الدفع انما يرد
 بالواحد والاثنتين والثلاثة نفس العدد بل العدودات ولا شك
 ان الاقل جزء للاكثر فيها سواء كان في الاعداد كذلك او لا وبالجملة لا
 احتياج لاجزاي برهان التطبيق بالتقديرين المذكورين الى التزام
 كون العدد مستحقا بمحض الوحدات بدون الصورة النوعية **قوله**
 وعلي ذلك ابي وعلي وجود المجموع المغاير لكل واحد من
 الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم من كلامه رحمه
 الله ولا دخل للثاني فيما اختار بعض المحققين كما لا يخفى و
 يدل عليه قول الشارح في الرسالة الجديدة لا يثبت الوجه
 المصفاته العلي فلم يكن سوي كل واحد شي لم يجز ان
 يحد من مجموع الواحد ومعلومه شي ثالث مع ان مقصود
 الشارح يتم الثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول ان يكون
 له ايضا دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح
 الاستدلال بما ذكر بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال
 انه بدل علي الاول ويلزم الثاني فافهم **قوله** من غير
 توقف علي ابطال الدور والتسلسل فيه اشارة الى الرد
 علي العلامة التفتازاني حيث زعم انه جميع براهين هذا
 المطلب متوقف علي ابطال الدور والتسلسل ووجه
 الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام والثاني اهم من

الاول

الاول اذ معني التوقف ان يوخذا بطلان الدور والتسلسل
 مقدمه في الدليل لان ينتقل الي ابطالها بعد اثبات المطلوب
 كما في البرهان المذكور هنا فان هذا استلزام من غير توقف
 افيد ان المراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا
 المطلب مفيد لابطال الدور والتسلسل سواء اخذ جزء
 في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات المطلوب يدل عليه
 قوله في شرحه للعقائد بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان
 التسلسل فكذا الاعراض ناش من عدم التقص لمقصوده
 رحمه الله هذا فان قلت ان الاعتراض انما يكون علي
 الظه دون المراد قلت فحينئذ يكون موازنة لفظه
قوله فعلنه اما نفس المجموع او جزؤه الي اخره فلم يكن
 المجموع موجودا اخر غير الاحاد بل يكون هناك محض الاحاد
 لما يحتاج المجموع الي العلة ولما كان وجه التردد في علمه
 فعلم ان وجود المجموع لازم لوجود الاحاد وهو غير كل واحد
 منها وعين جميعها فيلزم من وجود امرين مثلا وجود
 ثالث هو المجموع واذا دخل كل من الامرتين في الثلاثة
 يكون مجموعها واخلافه مجموعها اذ ليس عينه ولا خارجا
 عنه فقديم استدلال الشارح رحمه الله بالبرهان
 المشهور علي مقصوده من وجود المجموع المغاير لكل واحد
 من الاحاد ودخول المجموع الاقل في الاكثر **قوله** ولا قدح
 في هذا الدليل الا بان يختار اسناد المجموع الي جزئه

علي ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا تقع في هذا الدليل
بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهمه صدر المدققين بل باختيار
استناد المجموع الى جزئه على فصله رحمه الله في رسالته القديمة
في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما
فوق العلول الاخير الي غير النهاية علة للمجموع وهو معلول
لما قبله بمرتبة الي غير النهاية وهكذا انتهى وهذا الاختيار
لا يثبت مقصود رحمه الله بل يبيده كما لا يخفى على المتأمل
هذا واعلم ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يثبت مع
الاحاد الهيبة الاجتماعية لم يكن هناك موجود احزور الاحاد
وكذا الواجب الهيبة الاجتماعية معها اذ المركب من الموجود
والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتيادي ولا يخفى انه مخالف
لحكم العقل فانه بدنة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد
وعمر ووجد مجموعهما بدون اعتبار الهيبة الاجتماعية
التي هي امر اعتيادي فان انتفا المنعد واما يكون يانتف الحاد
والاحاد بالاسرها هنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة
واعترض علي هذا بانه لو لم من تحقق اثنتين تحقق
ثالثت لزم من تحقق اثنتين تحقق امور غير متناهية اذ
الثاني مع الاثنين جيبيل يستلزم تحقق رابع هو مجموع
الثلاثة وهكذا اجاب عنه بعض المتأخرين في تعليلاته علي
الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى بانه اذا تحقق اثبات
معلوم بالضرورة انهما شيئا هو معدوم والكثرة والاشية

وظاهر

وظاهر ان كل واحد ليس كذلك فبالضرورة لا بد من تحقق
امرا اخر واما لزوم التسلسل فدفع بان اعتبار مجموع الامرين
مع كل واحد اعتبارا للشيء في الشيء مرتين وهذا باطل فلا يستلزم
تحقق اخر بخلاف اعتبار هذا مع ذلك فانه اعتبار صحيح مستلزم
للتحقق اخر قائل **قوله** فان قلت فعليه اذ كرت يلزم ان
يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان
اي يلزم من جريان برهان التطبيق في مطلق الامور الغير
المتناهية المترتبة او غيرها ان يكون معلومات الله تعالى
متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها وجود الامور الغير المتناهية
في علمه تعالى اذ لا وابدأ ولا فرق في جريان البرهان بين
وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى فيلزم تخصيص البرهان
بالامور الغير المتناهية المترتبة حتي يقال ان معلومات
الله تعالى ولو كانت غير متناهية الا انها غير مترتبة اذ القول بمتناهي
معلومات الله تعالى والا انتقض البرهان والجواب اننا لانسل وجود
الامور الغير المتناهية بصورة مفصلة في علمه تعالى ولو كان
علمه تعالى محيطا بجميع الامور الموجودة والمعدومة بنا علي
جواز ان يكون علمه تعالى بها امرا بسيطا واحدا سواء كان عين
ذاته تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة او قائما به كما سيدكر
الشارح في بحث العلم هذا ما ظهر لنا في تقرير السوال الاول
والناس فيما يعيشون مذاهب واما تقرير السوال بانه
يلزم من جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية المترتبة

سوا كانت موجودة في الخارج او في الذهن فما ياباه قوله
 مما ذكرت اللهم الا ان يراد به اعم من المذكور بالفعل او بالقوة
 فان الشارح لما قرر جريان برهان التطبيق في الامور الغير المتناهية
 المترتبة وغيرها بنا على استلزامها الترتيب فكانه ادعي ان هذا
 البرهان جاري مطلق الامور الغير المتناهية سواء كانت
 مرتبة اولا وسواء كانت موجودة في الخارج او في الذهن
 ولا يخفى انه تعسف **قوله** فان قلت معلومات الله تعالى آه
 يعني نحن نقول ان معلوماته تعالى غير متناهية في انفسها
 مع قطع النظر عن العلم وتجري التطبيق فيها باعتبار انفسها
 مع قطع النظر عن كونها موجودة بصور مفصلة فهذا اختيار
 للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه لا يلزم من كون المعلومات
 غير متناهية تحقق الامور الغير المتناهية بحسب احد الوجودين
 بنا على انلية الوجود العلمي متحد غير متكسر وان اريد عدم
 التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم ايضا على ان الحوادث
 لها بدو ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فيها لا يزال فلا يجري
 البرهان في معلومات الله تعالى باعتبار شي من الوجودين
 والاحص في تقدير السؤال المشهور على برهان التطبيق ان
 يقال ان برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها
 غير متناهية مع جريان البرهان فيها ويقال في الجواب ان
 اريد بعدم التناهي عدم التناهي بحسب علمه فلا نسلم لجواز كون
 علمه بسيطا واحدا فهي هناك متحدة غير متكسر وان اريد عدم

الشاهي

التناهي بحسب الوجود الخارجي فلا نسلم ايضا بنا على الحوادث
 لها بدو ومنتهى وان كانت لا تقف عند حد فعني عدم كون
 المعلومات متناهية انها لو وجدت في الخارج او في العلم بالتفصيل
 يكون غير متناهية وعلى هذا يكون السؤال والجواب واحدا
قوله واعلم ان المتكلمين آه الفرض من هذا الكلام دفع الجواب
 عن السؤال المشهور على برهان التطبيق بنفي الوجود الذهني
 واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية والالتجاء الى
 القول بحدوث التعلق حتى لا يلزم التعلق ببعض العالم
 والمعدوم الصرف وتقرير الجواب بظاهر وجه الدفع
 ما ذكره بقوله وانت حينئذ **قوله** وفيما ذكرنا مخلص
 عن ذلك اي عن لزوم عدم كونه عالما في الازل بالحوادث
 تعالى عن ذلك اذ لا يلزم فيما ذكر الالتجاء الى القول بحدوث
 التعلق اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
 على تقدير تقدم التعلق لوجود العالم حينئذ في علمه في
 الازل ومن هذا يعلم ان المواد بالعلم السميطة غير ذاتة
 لا عينية كما ذهبت اليه الفلاسفة اذ الاشكال على تقدير
 العينية بلزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف باق
 وسياتي لهذا نوع تفصيل في الشرح في بحث العلم والتبسط
 بعض المدققين ما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه
 تعالى من ان المعلومات كل في وقتها صرحت بانفسها عنده
 تعالى ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني

وهو ان يقال كما ان ذاته تعالى لا بدخل تحت تصرف الزمان
وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته و
نسبته الي الجميع علي السواء كذلك صفاته تعالى ليست
بزمانية اضافية كانت او حقيقته وحينئذ يتعلق العلم
الارضي تعلقا ازلها بالعلومات الموجودة فيما لا يزال سواء كان
اضافته او صفة ذات اضافة من غير لزوم التعلق بين
العالم والمعلوم الصرف وقال هذا الجواب اسلم مما افتار
الشيخ هاهنا من ان علمه تعالى اجمالي لما فيه ما فيه واعترض
عليه بعض الافاضل بان فيه اعترافا بخلاف ما يدل عليه
السابق من عدم وجود الامور الغير المتناهية مطلقا وذلك
لان بناءه علي ادعائهم المعلومات والحوادث اليومية الغير
المتناهية موجودة في الخارج في ازمة تغيب متناهية موجودة
حاضرة كل منها جميع اجزاها انفسها ازلا وابد اذ حضور المعلوم
الصرف بنفسه منزه تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضور
ازلا وابد ابل بناءه علي اجتماع تلك الاجزاي في الوجود الخارج علي
ما لا يخفى علي المتأمل وايضا كون ذاته تعالى بحيث يكون
الزمانيات مع ازمنتها حاضرة عنده يعني عن اثبات صفة
العالم وادعي عدم كونها زمانية اقول الجواب المذكور انما
يتم علي القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل متحدا مع
العلة بالحقيقة ولا يكون الميانية بين العلة والمعلوم الا باعتبار
اذ حينئذ يكون كل من اجزاء العالم طورا من اطواره وحالا من

احوال

احواله ووصفا من اوصافه الي غير ذلك من العبارات وكذلك
الزمان الذي هو عرض الحوادث الكونية مع جميعها طور من
اطواره فكل ممكن في ذاته هالك ومن حيث انه طور من اطواره
ليس ميانا بالحقيقة بل بالاعتبار فلا يمكن جريان برهان
التطبيق علي هذا التحقيق في معلوماته تعالى ولوقبل وجودها
عنده تعالى ازلا وابد اجد الطريق اذ اللازم علي هذا
التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية الاعتبارية
ولو لم يكن الجواب المذكور مبني علي ما ذكرنا لما كان للزهاب
الي كون علمه تعالى حضورا بوجه ايضا مع الشارح ذهب اليه
في زوراريه نعم بقي انه لا احتياج مع هذا التحقيق الي اثبات
صفة زائدة سمي بالعلم علي انه طور ورا طور العقل ولذا لم يذكر
الشارح في هذا الكتاب الي كون علمه تعالى حضورا فانه في
هذا الشرح بصدده تحقيق المطالب الالهية علي اطوار العقل
لرفع شبه القامرين والعائدين وتحققها بامثال هذا
يدفعها فانه افك لسر الربوبية وكمثاله بقدر الامكان
لازم علي ما اشار اليه ريس العارفين الامام علي زين العابدين

حيث قال

• اني لا اكن من علمي جواهر • كي لا يري الحق ذو جهل فيفتننا •
• وقد تقدم في هذا ابو حسن • الي الحسين ووصي قبله الحسن •
• فيارب جوهر علم لوابوح به • لقل لي انت ممن تغيد الوشا •
• ولا تستحل رجال مسلمون دمي • بردن اقبج ما ياتونه حسنا •

ببيت مشكل

خویش بر هر مغان بر دم دویش کوی تائید نظر حل معما کرد
 گفتن آن بارگز و کن سزار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا کرد
قوله وحوال العقل البسيط الي قوله سبب للصور التفصيلية
 في اذها نانا فيه اشار الى تفسير العلم الاجمالي وبيان كونه
 علما بالفعل وسبب نوع تفصيلي للعلم الاجمالي في مسئلة العلم
 ٢ نشأ به تعالى **قوله** ثم اقول كما ان البعد المكاني الى اخره
 اشاره الى رد استدلال آخر للفلاسفة علي قدم العالم و
 تقدير ان الامتداد الزماني غير متناه اذ لا يجوز تقدم عدم
 الزمان عليه ولا يلزم ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا
 بنا علي ان التقدم الذي لا يجامع معه المتقدم مع المتأخر
 انما يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا
 وبالعرض ولما كان بعض اجزاء الزمان متقدما علي بعض الامتداد
 اذ لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود فيلزم ان يكون
 الامتداد الزماني له راسم موجود وهو لان السيلانه
 المنطبقه علي الحركة التوسطية الموجودة في الخارج اذ هي كما
 ترسم بسيلانها الحركة بمعنى القطع كذلك الان ترسم بسيلانها
 الامتداد الزماني المنطبق علي الحركة بمعنى القطع فيلزم
 قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع ان الامتداد
 الزماني متناه وان كان الوهم ياتي عن تناهيه كما ان
 البعد المكاني متناه علي ما ثبت بالبراهين الفاطمة وباعترا فم

ايضا

ايضا ايضا مع ان الوهم بالي عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد لا
 يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم فاجزم بالتقدم
 والتأخر بحسب الوضع والترتبة في الامتداد المكاني من غير ان
 يكون له راسم موجود فلو فرض لا تناهيه الامتداد الزماني
 ايضا لم يلزم قدم جسم ما بنا علي منح اقتضائه الراسم الموجود
 وقوله بل نقول نوهم هذين الامتدادين مركز في فطر الوهم
 والبراهين تقضي بامتئاضها معناه ان الامتدادين لما كانا بمحض
 الوهم متشعنين بحسب العقل فكيف يقتضيان راسما موجودا
 جودا سواء كانا متئاضيين او لا فالقول بان الامتداد الزماني
 وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان وجوده في الخيال متقدما
 بعض اجزائه علي بعض لا يكون بدون راسم موجود حتي
 يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلاد ليل فاعلم هذا
 كلمة بل للتزجي ويمكن ان يكون المعني ان لا تناهيه هذين
 الامتدادين انما هو بمحض التوهم فاقضوا الاستعداد الزماني
 راسما موجودا لا يفيد مطلوبهم وحينئذ يكون اضرابا من منح
 الاقتضا الي المنع الاول فقامل **قوله** واذا كان الزمان
 متناهيا لم يكن قبله شيء لانه غير متناه في اجزاء اسكارة
 اي دفع ما يتوهم من انه ليس قبل الزمان شيء والا يلزم وجود
 الزمان قبل وجوده فيكون الزمان غير متناه كما توهم واما ما
 يقال انه يتقدم عدم عليه بعد ما لا يجامع معه المتقدم مع
 المتأخر وهو المراد من التقدم الزمان وهو انما يعرض اولا بالذات

والجواب ان كل زمانية لا تناهيه متناهية
 في ذلك وجه الرابع انه لا شيء قبله لانه متناه

لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض فيلزم وجود الزمان
قبله فاجواب ان المتكلمين اثبتوا قسما سادسا وهو تقدم
بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان عليه وتقدم بعض اجزائه
علي بعض وتقدم الواجب عليه من هذا القسم وقولهم ان
القبليية التي لا يجامع معها القبل والبعد انما يعرض او لا وبالذات
لاجزاء الزمان فعدم الزمان لما لم يكن زمانا لا بد ان يقع في زمان
قلنا ان اراد بمعرض القبليية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبليية فلا نسلم ان القبليية لا بد لها من معرض كذلك وان
اراد به ما يكون معرضا لها او لا وبالذات لا بواسطة امر
لخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قولهم العدم لو اقتضي
لذاته القبليية لا يكون بعد قلنا نسلم لكن العدم لا يقتضي
لذاته القبليية كذا في الشرح الجديد للتجريد وقبل يدك
علي كون القبليية من الاعراض الاولى لاجزاء الزمان انما اذا قبل
وجود زيد قبل وجود عمرو الي السؤال فلو اجيب بان الاول
كانت مقارنة للحادثة الفلانية والثاني لآخره والاول
كانت قبلي الثانية الج سوال ايضا فلو اجيب بان تلك
كانت امس وهذه كانت اليوم وامس قبل اليوم لم يتجسس سوال
ورد عليه ان رح الجديد للتجريد بان انقطاع السؤال انما هو
لان التقدم علي اليوم ما خوذ في لفظ امس كما ان التاخر عن
اليوم ما خوذ في لفظ عند فلو سئل لماذا كان امس متقدما علي
اليوم كان كما لو قيل لماذا كان الزمان المتقدم متقدما علي المتأخر

وهذا

وهذا اما بعد سخيفا وان اردت تفصيل المقام ففي
الشرح الجديد وتعليقات الشارح عليه **قول** فهد ه
مقدمات اذا لاحظها القاري انقلع من نفسه الركون الي المدعى
الباطل في هذا المطلب اذا بملاحظتها يعلم ابطال الاستدلال
الاجير للفلاسفة علي قدم العالم وفي تكرار كون الذي هو المبدأ
البيسراشارة لاثبات ضعف هذا الاستدلال لا تنفيه علي
المقدمات الواهية الظاهر دفعها ولذا الشارح ابطال
عن ابطال الاستدلال الاول ولم يذكر الشارح لظهور
استنباطه من المقدمات الواهية التي ابطالها الشارح في
هذا المقام ولما يطل ما تمسك به الفلاسفة في قدم العالم
في دليل الحدوث سائما عن المعارضه وتركه لشهرته وثبوت
الحدوث بالاجماع ولا يرد ان الاجماع علي خلاف ما يدرك عليه
الدليل اذا علم حال الدليل بما حققه الشارح في هذا المسيله
شكرا لله سعيه **قول** كقولهم تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ونظاير كقولهم تعالى كل من عليها فان ويبقي وجه ربك ذو
الجلال والاکرام وذكر اسم الفاعلية الاثنين للدلالة علي ان
الكاتب الاستقبالي في قوله تعالى بمنزله المحقق **قول**
اي العدم الطاري علي الوجود وليس المراد من الفناء مطلق
العدم والالكان هذه المسيله مستدركه بعد مسيله الحدوث
ولكان خلاف الكدامية بهذه المسيله منافيا لموافقهم في
الحدوث فان قلنا كيف يتصور قبول العدم الطاري علي

ما ذهب اليه ارباب الفنا قلنا **المسائل الكلامية** انما ينبغي
علي اطوار العقل علي ان العالم وجود مجازي عندكم باعتبار
ظهور حقيقة الوجود بصور الاعيان **قوله** ويلزمهم فناء
الجنة والنار واجرا ابدان الانسان والله يعيدها بعد الاندفاع
فان تم القول باعادة المعلوم ثم قولهم والافلا فان قلت
يرد علي لزوم فناء الجنة والنار علي قولهم مخالفة النصوص
من الآيات والاحاديث الدالة علي خلود اهلها او خلود
الخلوة عن خلودهما فلا يجاب بان خلودهما لازم من خلود اهلها
انما هو بعد تحقق الامل فيمكن ان يكون فناءهما تحقيقا لقول
تعالى كل شيء هاكك الا وجهه قبل تحقق اهلها وذلك
لان ادر يس عليه السلام في الجنة ولا بد من خلوده خلودها
اذ لا قابيل بالفصل ولا بد من تحقق قوله تعالى بطلانها ولو
لحظة وهو لا ينافي دوامها وخلودها اذ هو تعسف بل الحق
في الجواب ان يقال ان لهم ان يقولوا انهما دار الخلود بعد استقرار
اهل الجنة والنار كل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح
واعلم ان المراد من بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين
بفناء الجنة والنار واهلها بعد مصلي الاحتقار وغير المقترن
القائلين بعدم كون الجنة والنار الا في مخلوقات لا يلزم
علي الاول التذام القول باعادة المعلوم وعلي الثاني التزام
القول بفناء الجنة والنار فافهم **قوله** قال الامام القرابي
في الاحياء الممكنة في حدة انة هاكك وانما رد الاستدلال القائلين

بوقوعه

بوقوعه بالاية المذكورة ونظائره بتاويلها بان الممكن في حدة
ذاته هاكك ومعلوم دايم وحيد لا يلزم القول باعادة
المعلوم ولا احتياج الي ان يقال ان الكاين الاستقبال بمنزلة
الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل والكلام الاحياء محتملات الاول
ان يكون المراد منه ما وجهنا به اصطلاح الفلاسفة علي تقدم
عدم الممكن علي وجوده بالذات كما حققناه سابقا فنذكر ان في
ان يكون إشارة الي التوحيد في الصفات وهو ان يري كل علم
مثلا مضميلا بالنسبة في جنس علمه وكذا كل قدر في جنس
القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات فاسانك يري الوجود
الامكاني في هذه المرتبة مضميلا بالنسبة الي الوجود الواحدي
ولا يلزم علي هذا الاندفاع الاشياء كما لا يلزم اندفاع الكواكب من
عدم رويتها عند طلوع الشمس وسمي بعض العارفين هذه
المرتبة بالفنا عن التوحيد الثالث ان يكون إشارة الي مرتبة
التوحيد في الذات فيكون ما قاله في مسكوة الانوار تأكيد
لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله اخرا وان كل شيء هاكك
الا وجهه لانه يصير هاكك في وقت من الاوقات الي اخره
وهذا هو القول بوحدة الوجود علي ما ذهب اليه الصوفية
فانهم قالوا ان اول العقل اطوارا شاهده وتكاشف فيها اسباب
يعجز العقل عن ادراكها كما يعجز الحواس عن ادراك المعقولات
وحقق في ذلك الطور ان حقيقة الوجود الذي هو غير واجب
مطلق عن جميع القيود حتى عن قيد الاطلاق ايضا علي ما سماه

ارباب الحكمة الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلي وظهور في جميع الاشياء
 بمعنى انه لا يتخلو عنه حقيقة من الحقائق الموصوفة بالوجود بكنيتها فانه
 لو كان خاليا عن حقيقته الوجود بالكلية لما كان يوصف بالوجود ويشتبه
 وجود الخلق بوجود الصور في المرآة المتقابلة فانه ليس في مقابلتنا الا
 المرآة والصور معدودة منزهة ولكن لا يرى المرآة لانها ثنائيات الصور والتوهم
 فالمحسوس حقيقة هو المرآة لانها الوجود في مقابلتنا فالتحقق المحقق
 الطوسي في شرح النقط التاسع من الآثار اذ في مقامات
 العارفين العارفين اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راي كل قدرة شمس
 في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات وكل علم مستغرق في علمه الذي
 لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
 لا يلي عليها شيء من الممكنات بل كل وجود كان فهو صادر
 عنه قابض من كونه وصار الحق حينئذ بصير الذي به يبصر
 وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي بها يعلم ووجوده
 الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلف بالخلق لا خلق الله
 بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه انه يرى ان اهل هذه
 الصفات متكثرون بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها
 الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود ذاتها لغيره
 فليس هناك ذوات متعددة متعصفة بصفات متغايرة
 بل الكل واحد كما قال الله انما الله واحد **قال**
 الشيخ الاكبر محي الدين محمد الطائي الاندلسي
 رضي الله عنه

ما ادم

ما ادم في الكون ولا ابليس وما عرش سليمان ولا بلقيس
 فالكل شارة وانت المعني يا من هو للقلوب مغناطيس
 وقال العارف الجاني قدس سره
 هر چه او بينست نه مقل است نه يوت هم هي اند هي ان و شك است
 اللهم اجعلنا من الواحدين الي العين دون السامعين
 للآثر وتفصيل هذا المطلب وبيان كمالهم فيه لا يناسب هذا الكتاب
 الا انه ذكرنا شمة منها ليعلم في الجملة ما نقله الشيخ رح هاهنا عن الامام
 حجة الاسلام روح الله **قوله** وذهب الكراميه الى
 انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه فانهم مع اغترافهم
 بحدوث الاجسام قالوا انها ايديه ممتنع فنانها وهو بطلانه
 فرع الحدوث فاذا كان جاديا كان ماهية من حيث هي قابلا للعدم والعدم
 قبل الوجود كالعدم بعد الاتمايز بينهما ولا اختلاف فيها فاذا جازاها
 جازاها **قوله** والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه وتعالى
 يمتنع ان يترك بحسب ذاته وحقيقة كما اخبره عن نفسه بقوله
 ولا يحيطون به علما قالوا ان كل ما في الفهم والوهم والعقل والقياس فانه
 تعالى منزوم ومتقدس عنه فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يترك
 الا المحدث **قوله** كذلك يعتبر العقل عند اكتناه ذاته تعالى جبر
 ودهشه تمنعه عن اكتناهه تعالى وذلك لغاية ظهوره من حيث
 التحقق والوجود كما ان الشمس لغاية ضوهه لا يطبق البصر
 على ايضارها كما هي وايضا هو سبحانه وتعالى لما كان اقرب
 من جبل الوريد يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن

ابصارها ما يتصل بالحدقة بيت

هو منصرفا بمرئيك كردد في بصر زارك او نارك كردد
قول لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان واحد
 انما يقتضي التركيب العقلي ون الخارج فلا يدل البساطة
 على امتناع الحد ما لم يثبت البساطة العقلية واستلزام التركيب
 الذهني للتركيب الخارجي غير مسلم واستدل الشارع بتعليقاته على
 الشرح الجديد للشرح على نفي التركيب الذهني بانه لو كان تركب
 الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع
 وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه ون الاخر اولاهي من
 الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل ظاهر اذ وجود المجموع
 مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون
 الجزء الذي هو عين الوجود واجبا والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب
 في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين
 وجود الاخر اولاهي ولا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين و
 على الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا وايضا
 الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين
 الى الكل وقال ايضا ويمكن تلخيص الدليل بان يقال لو كان
 كل من الجزئين عين وجوده لم يمتنع حمل احد الجزئين على الاخر
 ولا على كل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب
 فلا تركيب فيه وان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ولكن
 جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن

انتهى

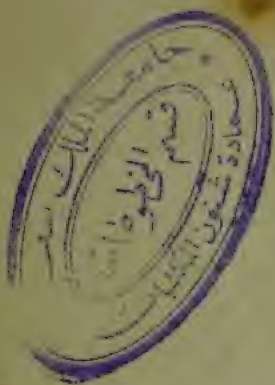
والمناقشة في مجال اذ يمكن ان يكون كل منها عين الوجود المتناهي
 ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما وعدم غيرهما فان تعدد هما وتغير
 انما هو بحسب الذهن واما نفي التركيب العقلي بناء على ان
 للجنس امر بهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا بذاته
 والواجب عين الوجود المتأكد فيكون ما فرض جنس خارجا
 عن ماهيته فيرد عليه انه لا يتم نفي التركيب من امرين
 متساويين بهذا الدليل قال الشارع في الرسالة
 الجديد لو تركب الواجب من الجزئين العقليين لما للعقل
 تحليله الي شي ووجود فيكون الفاعل موجودا او با موجودا
 مثلا وقد تبين ان كل ما هو كذا لك فهو ممكن ويرد عليه
 ان هذا الوجود حصته من حصص مطلق الوجود الذي
 ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب كما سيجي
 تحقيقه ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات الشارع
 على الشرح الجديد وتعليقاتها لبعض المحققين من المتأخرين
قول كنت لادليل على امتناع افادته لكنه في شي
 من المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرصيات المعروفة
 فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشئ قلت سلم
 ولك يجوز ان يستلزم فينتقل منه اليه قول سبحانك ما عرفنا
 حق معرفتك لا يقال ان سبحانك مني عن تقدسه
 من ان يعرف ويعلم بكنهه فان التقدير والتميز المستفاد
 منه انما يكون بالنسبة الي ما يذكر بعد فقيم دليل على الامتناع

لانا نقول ان التمييز يحصل بعدم العرفان فلا دليل فيه على الامتناع على
 ان دعوى الخصم خطايي اللهم الا ان يقال ان التقدير انما يكون
 عن الممتنعات قوله العجز عن درك الادراك ادراك اي
 العجز عن العلم بالعلم اي عن العلم فان نفى اللازم يستلزم
 نفى الملزوم او العجز عن اقصى الادراك على ان يكون الدرك
 بفتح الداء والحاصل ان العجز عن ادراك كنهه تعالى
 ادراك كنه بعنوان ما يعجز العقل عن ادراكه وهو رسم
 جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله العارف الجاهلي
 قدس سره **بيد**

زانكه در عالم خداداني جهل علمت وعلم ناداني
 وقوله والبعث عن سر ذات السراشراك فيه اشارة
 الي ان في التناهي سبحانه وتعالى اشعارا بعدم عجز العقل
 عن ادراك كنهه كخلقاته ففيه اشراك ولا دليل فيه
 على الامتناع اذ لا يلزم من امكانه ان يكون مفقورا
 للبشر هذا ولا يخفى ان هذه الاقوال دلائل افاجيه على
 الامتناع **بيد**
 عتفا شكار كس شود دام بازجين كين جا هيست باد بوست
 قوله لقوله تعالى فانظر الي اثار رحمت الله فيل هذه الادلة
 كلها اتماما له على ان النظر واجب اما ان النظر في وجوده
 ووجوبه بالتفصيل الذي مر واجب فلا دالة عليه في هذه
 الاثار قلنا المطلوب من نقل هذه الاثار اثبات وجوب

النظر

النظر في دلائل معرفته تعالى لاجل تخصيصها ولا شك
 ان المعرفة الحاصلة من النظرية تلك الدلائل انما هي التصديق
 بوجوب وجوده وهو منشأ التصديق بسائر الصفات
 الكمالية كما يتوصل بصحيح النظر فيها الي التصديق كما ان
 انقائه تعالى بوجوب الوجود منشأ للانقائه بسائر الصفات
 الكمالية التبوته والسلبية كما حققه المحقق الطوسي
 في التجريد والامر بالنظر في دليل كنهه انما هو امر بالنظر
 فيه لتفصيل ذلك الشيء فثبت بنقل هذه الادلة من
 الايات والحديث ما هو المطلوب من وجوب النظر في
 دلائل المعرفة التي اريد منها التصديق بوجوده ووجوب
 وسائر الصفات كما ذكره الشارح سابقا لتفصيل تلك
 المعرفة فتأمل **قوله** ويل لمن لا كنه بين كنهيه ولم يتفكر
 فيها الضمير في لا كنها وفيها راجع الي الابه والمعني ويل لمن
 مضى وعلك هذه بين جاني فيه ولم يتفكر فيها حتى يتوصل
 بصحيح النظر فيما ذكر فيها من الادلة الدلائل الي معرفته
 تعالى ويمكن ان يرجع الي ما ذكر فيها من الدلائل ويكون
 ثمانية عن ذكر الالفاظ الدالة عليها والمعني ويل لمن مضى
 وعلك دلائل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتفكر في تلك
 الدلائل حتى يتوصل بصحيح النظر فيها الي معرفته تعالى
قوله لان شكر المنعم واجب عقلا والمواد بالشكر هرق العبد
 جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر والذهن وغيرها



الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الى مصنوعاته
والسمع الى انذاراته والذهن الى فهم معانيها وعلي هذا
القياس وبالمنع المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان هذا
يتوقف على معرفته تعالى فيكون واجبة ولما توقف
على النظر يكون النظرا ايضا واجبا ولما كان الواجب المطلق
هنا عقليا يكون ما يتوقف هو عليه ايضا واجبا عقليا
والواجب المطلق ما لم يتوقف وجوبه على وجود مقدمة
من حيث هو كذلك لتوقف وجوب الزكاة على الكلف
علي وجوب النصاب فلا يجب تحصيل النصاب لعدم
كون الزكاة واجبا على الاطلاق بخلاف الصلاة فانها
واجبة مطلقا على الكلف فيجب عليه تحصيل ما
يتوقف عليه من الشرايط **قول** وهو مبني
على قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب شكر
المنعم عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين
وسبب ان ابطاله على ان الاشاعرة ابطالوا وجوب
شكر المنعم عقلا على تقدير التنزل وتسليم القاعدا
ايضا على ما يعلم من كتب اصول الفقه في مبادئ
الاحكام هذا واستدل في شرح المواقف على ان النظر
والعرفان لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شي عقلا بل
بل سمعنا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتي نبعث
رسولا تعالى الله تعالى التعذيب مطلقا دنيويا واخرويا

قبل البعثه وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب
بالعقل عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثه
لانها لازمه وهو مبني كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب
بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثه ومحصله انه لو كان
الوجوب عقليا ثبت قبل البعثه ولا شبهة في ان
العقلا كما نوايتركون الواجبات حينئذ فليزمن ان
يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية وللمعتزلة علم وجوب
النظر عقلا حجة ابطالها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع
الى شرح المختصر للمصنف في مبادئ الاحكام وتعليقاته
لسيد المحققين قدس سره **قول** ويمكن اثباته على
مذهب الاشاعرة اي قوله يكون النظرا ايضا واجبا
قال الشارح الجديد للبحر ان معرفة الله واجبة اجماعا
من المسلمين وهو لا يتم بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق
الآية فهو واجب والشارح اورد هاهنا قوله عبادة الله واجبة
اجماعا بدليل قولهم معرفة الله واجبة اجماعا والزم من
وجوبها وجوب معرفة الله ومن وجوب المعرفة وجوب
النظر ولعل العدول لان الاجماع في وجوب العبادة
المشهور قبول لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر
عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها كذا قيل وقد اتمسك
في وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كنتم
قني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق

علي الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
فلذا تمسكون به وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان الاشاعرة
بين اثبات وجوب النظر شرعا مسلكان الاول الاستدلال
بالنظر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر
في المعرفة واثار اليه الشارح اولاه هذا المسلك ظني لا حق
الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك
الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه الشارح بقوله ويمكن ان اخبر
وتفصيل في هذا المقام يطلب من الشرح الجديد للتجريد
قول فقال الاشعري هو المعرفة اراد بالواجبات المقنونة
بالقصد الاول وجعل المعرفة مقدورة بنا على انها لم يجب حصوله
عن النظر عنده على ما سيجي كذا يفهم من كلام الامام والحق
ان جعلها مقدورة باعتبار ان السبب المودي اليها عادة
او وجوبا مقدورا فانه هو النظر وهو اختياري **قول**
قلت علي ما ذكره من كون القصد اول الواجبات
فانه يلزم منه كون القصد بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق
الا بالافعال الاختيارية واذا ثبت ان القصد من الافعال
الاختيارية وكل فعل اختياري لا بد له من قصد فالقصد
لا بد له من قصد اخر وهكذا فيلزم الدور والتسلسل
فظهر ان منشأ لزوم الدور والتسلسل على مذهبهم
قولهم بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم شعري
القياس واما الكبري فمهي ما اتفق عليها وليس بما ذكره

خاصة

خاصة فلا يلزم منشأ لزوم الدور والتسلسل عليهم
نعم اثبتوا مستلزم الصغري بالكبري المتفق عليها قائل
قولهم والتحقيق ان الافعال الاختيارية هي اخير جواب
اخر من جعلهم القصد من الواجبات بل اول الواجبات
ومحصله انه ليس في مبادي الافعال الاختيارية
امرا اختياري مسمي بالقصد فكيف يجعل القصد من
الواجبات فان القصد هو الارادة وهي ليست اختيارية
فان قلت ان الارادة هو الميل الاختياري كما يقتضيه
مقابلته للشهوة المفسدة بالميل الجبلي الغير المقدور
للشهر قلت ان حصل للقادر التصديق بالغاية
وكانت تلك الغاية امرا ضروريا او محالة جدا ولم يكن
عنه مانع يترتب عليه الميل التام المودي الي الفعل من
غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمي بالارادة اختياريا
لتسلسل فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة الميل
التابع للدوية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان مبداه
وهو الدوية اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال الصادرة
عن الحيوانات العجم بأسرها خالية غير هذا الميل لفقد
ان الدوية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو
عنها بل اكثرها خالية عنها فان المتوغلين في الشهوات
اكثر من التابعين للعقل هذا واعلم انهم قالوا ان للافعال
الاختيارية المنسوبة الي النفس الحيوانية مبادي مرتبة

ابعد هاجن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملازم او المناظر
تصورا مطابقا وغير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا
لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات علي السواء فلا يقع
به جزئي اخاص والالزم نزوح احد الامور المتساوية علي الباقية
ويطلبه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الي شوق
يخوطلب انما ينبعث عن ادراكه الملازمة في الشيء الذي يدور
النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وسبح شهوة والي شوق نحو
وقع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافات في الشيء المكروه
او الضار وسبح غفيا ويطلبه الاجماع المسمى بالارادة وعند
وجود هذا الاجماع يتزحج احد طرفي العقل والترك الدين يتساوي
نسبتهم الي القادر عليهما ويطلبه التحريك من القوة المنبثقة
في العضلات المحركة للاعضاء وسنوافير ع الارادة للشوق
بان الانسان قد يريه تناول ما لا يشتهي كشرب الدوا
والبشع ومنه يعلم ان العقل الاختياري قد يقع بلا
سابقة شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهي كما اذا منع
ماغ من حيا او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين
قدس سره في حواشي شرح التجرية وينبعث ان روح الحديث
وفيه اننا لانسلم ان الشوق معقود في تناول الاكل الدوا
البشع بل فيه شوق نحو طلب انبعث عن ادراك الملازمة
فيها من حيث نفعتها لا من حيث لذتها واما الثاني فوجد فيه
شوقا وميل الي نحو طلب الا انه لم يغلب ولم يتأكد فلم يكن

ارادة فالحق ان الارادة هو الشوق المتأكد وهو الميل المطلق
يشترط الغلبة ومن صرح بان مغايرة الشوق للاجماع المسمى
بالارادة بالشددة والنعف لا يميزا وعليه تحقيق الشارح
في تعليقاته علي الشرح الجديد ويفهم ايضا من كلامه في شرح
الهيكل وصرح به في بعض رسائله فعلي هذا نسخة اذهي
تاكد الشوق موافق لتحقيقه هذا فان قلت ان ما ذكرتم
كون الارادة بلا اختيار ينبغي ان ارادة المعاصي يواخذ عليها
دون شهوتها اعني الدليل الجليل الغير المقهور للبشر قلت
هذا غير وارد علي اصول الاشعري كما سيجي نعم يرد ان
التكليف عنده لا يقع بما لم يكن منسوبا للبشر وما لم يقع به التكليف
لا يواخذ عليه عادة ومن هذا تبين سرك ما نقل عن الشافعي
من ان ارادة المعاصي لا يواخذ عليها الا ان الجمهور علي خلافه
فانهم قالوا ان الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس
والواجب وحديث النفس دون العزم والنهي والفرق بينها
بين سائر الامم بما واخذت من حديث النفس ايضا او بان
مواخذت من العزم والنهي مثل مواخذة المركب بخلاف هذه
الامة كما ذكر بعض المحققين من المتأخرين في شرح
المشكلات **قوله** ووجوبها انما هو في السبب المستلزم دون
غيره فليخصه علي ما يشرح في المواقف ان المقدمة اذا كانت
سببا للواجب اي مستلزما لايه بحيث يمنع تخلفه عنه فليجأ
ليجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق الا بها

اذ القدرة على السبب انما هو باعتبار القدرة على السبب
لحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظ
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا
تتكلف الا بالقدرة ومن حيث هو مقدور فاذا اكلف بالمسبب
كان تكليفه بايجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب
من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب
غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشي للمح فان الواجب
ههنا يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجاب
ايجاب المقدمة **قوله** فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه الشيء بديهة ولا يلزم من عدم كون ايجابه
ايجاب ما يتوقف عليه كمانه السبب الغير المستلزم عدم
استلزام ايجابه ايجابه كما لا يخفى **قوله** فان لا تسلم استحالة
هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر
اللفظي دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم
بدون اللازم وكذلك التكليف بغير قوله بل المحال انما هو
التكليف بالمسروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
ليصح المحصر ويظهر ايضا صحة قوله واما مع ظهور استحالة
الملزوم بدون اللازم التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء
فغير محتمل وعدم منافاة مع قوله فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه بديهة **قوله** لانه لا يستلزم تحقق الملزوم
اعني الكل والمشرط بدون اللازم اعني الشرط والجزء وهو محتمل

علة

علة لقوله بل المحال انما هو التكليف لا لقوله غير محتمل واما
جعله علة لقوله محتمل في قوله فغير محتمل وجعل الشيء راجعا اليه
والمعنى فغير محتمل بهذا الدليل بل بدليل اخر وهو قوله ايجاب
الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه مع ظهور استحالة الملزوم
بدون اللازم فبني على ان المراد من التكليف هو الايجاب دون
الامر اللفظي فلا يستقيم قوله فلا تسلم استحالة ولا المحصر
في قوله بل المحتمل انما هو التكليف الى اخره اللهم الا ان يقال
ان منع الاستحالة انما هو بالقياس الى هذا الدليل وكذا
المحصر وبالحمله كلام السالك في هذه المقام لا يخلو عن
التعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق
وجوب الملزوم اعني الكل والمشرط بدون وجوب اللازم
اعني الشرط والجزء وهو غير محتمل بديهة وعلى هذا يكون
علة لقوله غير محتمل اي للشيء ولا يصح هذه النسخة الا
ان يراد من الوجوب الامر اللفظي وهو تكلف وفي بعض
النسخ لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني
الكل والمشرط بدون وجوب اللازم اعني الجزء والشرط و
هذا هو المحتمل وعلى هذا ايضا علة للشيء والوجوب على
معناه وفي بعض النسخ لانه يستلزم تحقق وجوب
الملزوم الى اخره بدون وجوب اللازم وهو محتمل وهو
علة لقوله بل المحال انما هو التكليف كالنسخة الاولى فبما
قوله لكن العلم من مقولة الكيف عند التحقيق هذا

صحيح علي مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن صور الاشياء
واستباحها الخالفة لها بالماهية فانها كيفيات نفسانية
قائمة بما موجودة في الخارج ومعني وجود الاشياء في الذهن
وجود صورها واستباحها في الذهن بطريق قيامها بنفسها
والصور والاشباح لا تسادي ماله الصور والاشباح في
الحواس بل بخالفة في كثير منها فان دفع ما استدله المفكرون
لوجود الذهني وهو انه لو كان للاشياء وجود في الذهن يلزم
ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الي غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان وجود
هذه الاشياء في المحل يوجب ان تصاف المحل بها وايضا
حصول حقيقة الجبل والسما مع عظمها في ذهننا لا يتقبل
واما علي مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في
الذهن فلا يثبت القول بان العلم من مقوله الكيف مطلقا
وهذا المذهب هو المتصور فان ما تمسكوا به اثبات الوجود
الذهني لو لم يدل علي ان الحاصل في الذهن اما هو
ماهيات الاشياء بانفسها لا يثبت امر بخالفة في الحقيقة
فيه قالوا اننا حكم بامور ثبوتية علي ما لا وجود له في الخارج
احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فلو كان
الحاصل فيه ما يخالفه لم يكن لها وجود في الذهن فالحق

حصول

حصول ماهيات الاشياء بانفسها ولا يرد عليه ان يكون
الذهن حارا وباردا اذ لا معني للحر والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة والبرودة وكذا حصول الجبل والسما في ذهننا لا يتقبل
لان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا
ماهية الجبل والسما لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل
الحرارة موضوعا من احكامها المتعلقة بالوجود العيني وكذا
تضادها مع البرودة اما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا
كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصلي
لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود الخارجي الا في لوازم
الماهيات وما ذكرتم من ان تصاف المحل والنضاد ليس من
لوازمها بل من نواحي الوجود الخارجي ولوازمه وهذا
التحقيق يندفع جميع الشكوك الواردة في هذا المقام كذا
ذكر سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التحرير
واورد عليه الشارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعي الخصم ان تصاف الذهن بالصفات الموجودة
في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة
الشبهة فانه لو ثبتت بلوازم الماهيات كالزوجية
والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامتناع
بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم
ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معني للزوج والفرد الا
ما حصلت فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع

في الذهن لزم ان يكون الذهن متمتعاً بالمتنوع الاما
 حصل فيه الامتناع لم يمكن التقضي عنه بقا الجواب اذ لا يتيسر
 ان يقال كون محل الزوجيه موصوفاً بها من احكامها المتعلقة بوجودها
 العيني وكذا ان تصادها مع الفردية اما هو في الوجود العيني دون الظل
 اذ لا وجود عينا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام
 في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع
 موصوفاً به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
 له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة التشبهة هو
 الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء
 في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء
 في مكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
 فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه واما الموجب لا
 تصاف بشيئ بشي هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
 اعني الحرارة والبرودة والزوجيه والفردية والامتناع و
 امثالها انما هي حاصلة فيه لا قايمة به فلم يوجب اتصاف
 الذهن بها واما يوجب الاتصاف ان لو كانت قايمة بها
 وليس كذلك وبهذا التحقيق يتدفع اشكال قوي يرد
 علي القائلين بوجود الاشياء انفسها لامورها واشباحها
 في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلاً اذ اوجد في الذهن
 فانا نعلم يقيناً ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
 وهو معلوم وكل واحد هو امر عيني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر

ماهية

ماهية اذ اوجدت في الخارج كانت لاي موضوع وثانها هو
 وجود في الخارج وهو علم جزئي او عرض فعلي طريقة القا
 يلين بالشيخ والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
 الذي شحجه قايماً به بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن
 علي هذه الطريقة قيام شحجه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهي
 ومعلوم والموجود في الخارج هذا هو الشيخ القايماً بالذهن
 الشخصي الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات
 والنفسانية وعلم فلا اشكال واما علي طريقة القائلين بوجود
 الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي
 هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ماهو اذ ليس
 هناك علي هذه الطريقة المفهوم الحيوان الذي هو موجود
 في الذهن وقايماً به ومعلوم وعلي تحقيقنا هذا القول ان
 مفهوم الحيوان مثل اذ احصل في الذهن فحينئذ يقوم
 بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض
 وجزئي لكونه قايماً بنفسه شخصيته ومشتخصاً بالشخصات
 الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو
 مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهي ومعلوم
 انتهى كلامه والجواب عن التفتيش بلوازم الماهيات
 او بصفات المعدومات ان يقال لا شك ان الزوجية مثلاً
 قايمة بالاربعة قايماً حقيقياً بالذات ومعلوم ان ذلك قايماً
 ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن ايضا بالضرورة

هل يكون قيامها به قياسا بواسطة الاربعة وحينئذ نقول
المعتبر في الانصاف والموجب له هو القيام بالذات دون
ما هو بواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة وينصف الحركة
بها وكذا القول بصفة صفات المعدومات واما قوله واما علي
طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود في الخارج الي اخره فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدم
اياه كفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذميمة بالامور
العيانية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري
مع تشبيههم الكم الي المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح
في تعليلاته على الشرح الجديد فان قلت ان النفس بنصف
في الخارج بالعلم قلت لا يلزم من كون الانصاف في الخارج كون
الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان ذهنيان احدهما
لا يكون منشأ للآثار والاخر يجذ وحذو الخارجي في ترتيب الآثار
كما قرره سيد المحققين قدس سره حيث قال في حاشية
المطالع ما حاصله ان للعلوم وجودا بنفسها كما اذا تعلمت علما
مخصوصا ووجودا لانفسها بل بصورها كما اذا تصورت علما
مخصوصا قبل ان يتعلمه والوجودان وان كانا ذهنيين الا انه
لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني الي الاول كنسبة الذهني
الي الخارجي واما الاشكال يكون العلم جزيا لقيامه بنفسه
وكون المعلوم كليا فالجواب عنه ان اجتماع وصف الكلية والجزئية
والعلمية والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد

اشار

70
فه اشار اليه الشارح في تعليلاته على شرح التجريد
حيث قال اننا نسلم الوجود الماهية المعلومة في الذهن
مكتسقة بالعوارض الذهنية ثم العقل بلا حظها من حيث هي
بدون تلك العوارض يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم
بالاعتبار واما الفرق بالذات فغير مسلم وليس المراد ان ما
ذكره الشارح الجديد في دفع الاشكال من الفرق بين القيام
والحصول فاسد بل العرض انه لا يصلح توجيهها لسلام القائلين
بمصول الاشياء انفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه
ليس مذهبهم بل احداث مذهب ثالث وكانه جمع بين
الذهنيين وهولائهم بطريق الدعوي مالم يذكر عليه دليل واما
بطريق الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلزم هذا يلزم
اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد بنا على ان الجوهر
ماهية مكملة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهما متسا
فيان قلت تنافيها انما هو في الوجود العيني واما في الوجود
الظلي فيكون الشيء جوهريا اعتبارا لوجود الخارجي اذ يعتقد
عليه حينئذ انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
مع انه قائم بالموضوع حينئذ فلا منافات بين كون الشيء
جوهريا بذاته وكونه عرضا بحسب وجوده في الذهن نعم لا
يجوز ان يكون شيء واحد جوهر او عرضا بالنظر الي وجود واحد
كذا نقل عن الجهات الشافعية انه يلزم على ذلك التحقيق
عدم الاحتياج الي قيد اذا وجدت في الخارج كما لا يخفى على المتأمل

وذهب الصدر المدقق الشيرازي الى انه باختلاف الوجود
 يتقلب الذات فصورة الحيوان مثلاً في الذهن كيف وفي
 الخارج جوهر وبذلك ييسر الجمع بين قولهم الحاصل في الذهن
 ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون الا
 من مقولة الكيف وليس هذا قولاً بالشبح اذ الشبح عند الفيلسوفين
 به موجود في الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة عند
 هذا القابل في الذهن وجود ظلي علي ما صرح به وذهب
 بعض اهل العلم من مقولة الانفعال واخرون الى انه من
 مقولة الاضافة والمنصور انما هو الاول لان الصورة انما يوصف
 بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمنصور
 لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن ان يكون مختاراً عندهم كون
 العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصورة الحاصلة
 في الذهن واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختار
 والعجب من الامام انه ذهب الى كون العلم من مقولة
 الاضافة مع انه قابل بالرسم الصورة والوجود الذهني
 كما ذكره قدس سره في حاشية المطالع ولقد اطنبنا الكلام
 في هذا المقام ليعلم الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه
 كونه من مقولة الكيف **قول** عند الاستعداد التام من
 القابل واجب عندهم فانهم قالوا الوجود غير محض والمبدء
 غير وجود فليس القصور من الفاعل اصلاً بل من القابل
 بسبب قصور الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التام حصل

الفيض

الفيض النشأ ولذا قالوا الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب
 نقصان زفا بلست وكونه علي الدوام فيفيض سعادته هم كسر
 برابرة **قول** ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
 المملكات اليه ابتداء وكونه قادراً مختاراً يعني ما ذهب اليه
 الامام من ان لها بين المسيلين اما منافاته للاولي فلقوله
 عن النظر واما منافاته للثانية فلقوله واجب وحاصل
 ما ذكره قدس سره انه ينافي الاول باعتبار قيد الابتداء دون
 الثانية فان مدحليه بعض آثاره في بعض حيث تمتنع خلفه
 عنه عقلاً لا ينافي كونه تعالى قادراً مختاراً في الكل اذ يمكن ان
 يفعل ما يمتنع خلفه عن آخره بان يوجد ما يوجبه وان يتركه
 بان لا يوجد ما يوجبه وحصول ما ذكره الشارع انه لا ينافي
 الاول ايضاً وقوله قدس سره انما يصح اذ حذف قيد
 الابتداء استناد الاشياء اليه مدفوع ووجه الدفع ان
 محمول ما ذكره الامام هو كون العلم حاصلاً بتدريته تعالى
 ولازم للنظر بحيث تمتنع خلفه عنه عقلاً ولا يلزم منه
 الازوم بعض قوله افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله
 تعالى وهو النظر وقوله افعاله تعالى ان الاشعري الى اخره
 جواب سؤال مقدركا انه قيل يلزم من لزوم بعض الافعال
 للبعض التوقف فيعود المحذور من منافاته مع قيد الابتداء
 فاجاب بقوله ومن اليبين ان الاشعري الى اخره وتخصيصه
 انه لو لم يلزم من لزوم بعض الافعال للبعض التوقف لانكر

الاشعري الملازمة العقلية بين البعض الاشياء اذ هي
ملازمة منافية لقوله بان الكل مستند اليه تعالى ابتدا
مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد
المتضايقين الي اخره وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله
تعالى فلا يحتاج الحق سبحانه وتعالى على تحقيقه الي غيره
في شيء من كماله وهذا هو على مرتبة الكمال بخلاف
ما ذهب اليه الصوفيون على ما نقله العارف الجاي
قدس سر من محققهم قدس سرهم من ان الحق كماله
كما لا يحتاج الحق سبحانه وتعالى في الانصاف الي ما سواه
وكلا اسمائيا يحتاج في الانصاف به اليه اذ هو بظهور آثارها
وهو لا يتم الا بوجود المظاهر فنفى الاحتياج والاستكمال بالغير
عنه انا هو بالنظر الي كماله الذاتي الذي هو مرتبة العيني
عن العالمين واما بالنظر الي كماله الاسمي فله هذه
المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب الامام الوارزي ومذهب
الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري لا يثبت
الملازمة العقلية التي اثبتت بين بعض الاشياء في خصوصية
هذه المادة والامام الوارزي يثبتها فيها واما الفرق بينه
وبين مذهب المعتزلة فظهر وكذا الفرق بينه وبين مذهب
الفلاسفة فانهم ينفون الاختيار بخلاف هذا هو تحقيق
المقال على ما افادني الاستاذ المحقق روح الله روجه
قوله واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة الي اخره لما اشهر ان

مذهب

مذهب الفلاسفة هو ان الصادر من المبدء الاول انما هو
المعلول الاول علي ما يفهم من ظاهر تقريرهم وعلي هذا
يكون الفرق بين مذهب الاشعري ومذهبهم بانه لا يؤثر
في الوجود الا هو عند خلافهم وحينئذ لا يكون قول
الامام منافيا لمذهب الاشعري من استناد الممكنات اليه
تعالى ابتدا ولا احتياج لدفع المناقات الي اثبات الملازمة
العقلية بين النتيجة والنظر من غير توقف كما بينه
الشيخ بقوله قلت الي اخره اذ التوقف ليس منافيا
لما ذهب اليه من استناد الممكنات اليه تعالى ابتدا
بمعني انه لا يؤثر في الوجود الا هو اراد رد ما اشهر من مذهبهم
وبين ان مذهبهم ايضا ان لا يؤثر في الوجود الا هو علي ما
صرح به رئيسهم ابن سينا في الشفا وتلميذه الفاضل
عمر ابن الخطاب رسالة في هذا المطلب وبينه بتقدمات
كثيره واسرار ايضا مما يارني كتاب التخصيص الي بعض
مقدماته فلو كان معني استناد الممكنات اليه ابتدا عند
الاشعري هو هذا فقط لا يبقى فرق بين مذهبهم ومذهب
الاشعري فيه وليس كذلك بل نضاه عند الاشعري ان لا
يؤثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات
علي بعض بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكماء بعينه
اذ التوقف علي الوسائط والالات ثابت عندهم وان كان
الموثر هو سبحانه فقط فعلم انه يحتاج لدفع المناقات بين

مختار الامام ومذهب الاسعوي الي اثبات الملازمة العقلية
 من غير الوجوب عندهم وكذا عند الامام لكن الاختيار فيه
 ثابت عنده ولو كان قابلا بوجوبه عن النظر بخلاف الحكماء
 فان قلت انهم ايضا قائلون بالاختيار كما ذكره الشارح في
 بحث العلم قلت ان الاختيار ثابت عندهم غير ما اثبت
 المتكلمون اذ هو عندهم بمعنى انشا فعل وان لم يشاء لم يفعل
 لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق كما سيجي في
 بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة العقل والترك
 فتثبت الفرق بين الخصوص المذكور بين مذهب الامام و
الحكماء قال الامام في المباحث المشرقية الي اخر
 الغرض في هذا النقل تاخير ما ذكره من ان تحقيق مذهب
 الفلاسفة انه لا موثر في الوجود الا هو لا محذور ما اشتهر
 يعني ان الامام ايضا حقق مذهب الفلاسفة مثل ما
 حققناه حيث قال والحق عندي اي الحق في تحقيق
 مذهب الفلاسفة بناء على قواعدهم وليس هذا معتقدا
 يدل عليه ابياته الحركة السرمديّة في اثنا هذا التحقيق
 وما ذكره الشريف العلامة قدس سره في شرح المواقف
 لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه ان الممكن ان
 كفي في صدورهم عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لما هيته
 دأب بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في قبضته
 ولا بخل هناك ولا تفاوت الامن جهة القابل واذا فرض ان

امكانه

امكانه الذاتي كافيه قبول القبيح لم يتصور تخلفه
 عنه فكان دأبهم الوجود بدوام الواجب كالعلول الاولى
 وان لم يكن امكانه الذاتي في الصدور يحتاج الي شرط
 به ينفذ الوجود عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا
 ما ذكره الشارح بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هذا
 هو ما ذكرناه من تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه الي اخره
 يعني ليس هذا سروريا للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة
 ورد لما اشتهر في مذهبهم من امتناع صدور اكثر من
 واحد منه تعالى فعلي هذا يكون الغرض من قوله قلت
 بيان تاخير ما ذكره الامام لما حققته مذهب الفلاسفة
 لا الرد عليه كما يتوهم ويمكن ان يقال الغرض من النقل
 المذكور الرد عليه بقوله قلت الي اخره وحاصله
 حينئذ ان الامام كيف يقول والحق عندي ان هذا تحقيق
 جميع الفلاسفة لا تحقيقه فقط وعلي هذا يكون قوله واثباته
 للحركة السرمديّة الي اخره جوابا عن سوال مقدركا انه قيل
 كيف يكون هذا المنقول حقا عند الامام ومعتقدا له وقد
 اثبت فيه الحركة السرمديّة فاجاب واثباته بقوله للحركة
 السرمديّة الي اخره فلا يثبت عدم كون ابيات الحركة السرمديّة
 معتقده بناء على انه من القائلين بحدوث العالم كون ملكوته
 ما علم من ذلك المنقول معتقده فتأمل **قول** والسمنية
 ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم قوم من عبدة الاوليات

منسوبة الي سومنات ولهم علي هذا وجه الاول ان كان العلم
الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان خطاه لكن كثيرا ما
يتكشف الامر بخلافه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر
الثاني وبسبب الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب
لا متنازع طلب المعلوم ولعدم الفايده في طلبه وان لم يكن
معلوما فاذا حصل فكيف يعرف انه مطلوب الثالث ان
النفس لا يقدر علي تحصيل مقدمتين معا لاننا نجد من انفسنا
انا متى توجهنا الي مقدمة تغذر علينا في تلك الحالة توجيه
الذهن الي مقدم متخري فلما صدر في الذهن ليس الا العلم
بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا يبح بالاتفاق وضعف
هذه الوجوه لا يجزي علي المتامل علي انه يلزم من انما هذا
الوجوه واقادتهم لمطلوبهم نقيض لمطلوبهم **قوله** والمهندسون
انكروا افادة العلم في الالهيات وقالوا النظر يقيد العلم
في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الي الانها
متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها
بعيدة عن الالهيات جدا فالغاية القصوى فيها الاخذ بل
لا يبق والاحري بذاته تعالي وصفاته وافعاله وتقل
هذا عن ارسطو ايضا **قوله** متمسكين الي اخره يلزم
عليه بالزم علي دليل السمنية فافهم **قوله** فاطنك باحوال
الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل التنبية بالادني
علي الاعلي لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكر سيد المحققين

قدس

قدس سره **قوله** لان كثرة الخلاف لا يدل علي عدم حصول العلم
لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اثباتهم بالنظر الصحيح
بسبب اختلافهم ببعضنا اشتراطهم الشرايط العتيقة في
الصحيح نعم يدل علي عسر العلم وعسر تمييز النظر الصحيح بسبب
اختلافهم عن فاسد **قوله** لا يستلزم سهوله ادراكه كما ان
كون المبصرة في غاية الغرب لا يستلزم سهولة ابصاره **قوله**
لا يستلزم ان لا يكون الا بعد مدرك لا احتمال رفع المانع فيه دون
الا قرب **قوله** علي عدم العلم به اي بالاحتياج الي العلم وهم يدعون
العلم به **قوله** ولا حاجة الي العلم لانا تعلم ضرورة الي اخره
قال في شرح المواقف والمعتقد في الرد عليهم دهوي المضرورة
فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة
انه تعالي علي صورة مستلزمة للنسبة استلزاما ضروريا
كما في الاقنيس الكاملة حصل المعرفة كقولنا العالم محدث
الي اخره وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات علي تلك الصورة
ملا يحصل الامن معلم مكابر في صحة صريحه نعم اذا كان
معلم كان الامر سهلا وهذا المعقد مما يصير حجة علي من قال
النظر لا يغني العلم في معرفة الله تعالي انتهى **قوله**
كما قيل ان العقائد يجب ان يتلقي من الشرع اذ لا يصير الايمان
كاملا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الآخرة مالم يؤخذ
من النبي الاتري الي قوله عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتي يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون

بالتحديد لكن عالم يأخذوا من النبي ما كان يقبل قولهم
قول قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقدرات اما ما فلا
 احتياج اليه ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم
قول فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الي محدث قديم الى اخر
 او بعد ان الاول ان يقال فاما ان يكون محدثه نفسه فيلزم
 تقدم الشيء على نفسه او جزؤه فيلزم ان يكون الجزء علة
 لنفسه ولعله او خارجا عنه وهو قد يسمي اذا العالم اسم
 المجموع ما سوي اسمه لا اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم
 الدور او التسلسل انما هو قسمه اقول الشارح بني الكلام
 علي انه اسم للقدر المشترك او بوجه صحته الجمع وهذا فيما
 ذكره الاستاذ اشارة اليه يمكن اثبات الصانع القديم
 للعالم بطريق الحدوث من غير توقف علي ابطال الدور
 والتسلسل كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير
 توقف علي ابطال الدور والتسلسل بان يقال كما ان كل
 واحد من المحدثات لابد له من محدث كذلك مجموع المحدثات
 لابد له من محدث ايضا فمحدثه اما ان يكون نفسه او جزؤه او
 خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث والخارج
 عن جميع المحدثات قديم **قول** فيكون حاد ثاميل عليه
 لا احتياج الي هذا القول في اثبات وجود الوجود والحوادث
 ان الغرض الاشارة الي المسلكين فاشارة لا الي اثبات
 الوجوب بطريق الحدوث بنا علي ان علة الاحتياج الي العلة هو

الحدوث

للحدوث او هو مع الامكان شرطا او شرطا وثانيا الي اثباته
 بطريق الامكان بقوله ولوجود التأثير في القديم الي اخر
 ولا ينافي اثبات الصانع القديم بطريق الحدوث اثبات
 وجوب الوجود به ايضا فان قلت يلزم من تجويز التأثير
 في القديم تخصيص الحاصل قلت الحال تخصيص الحاصل
 بغير هذا التخصيص عند الفلاسفه وقوله ولوجود التأثير
 الي اخره اشارة الي مسلحهم **قول** والبرهان يدل علي ان
 كون الممكنات بعنه الحيقية مستند الي وجود الي اخره ومن
 البراهين ما نقله قدس سره في حاشية التجريد وحاصله
 انه لو كان وجود الواجب زائدا لاحتياج الواجب تعالى في
 وجوديته الي غيره وهو وجوده فيكون ممكنا واستنتجنا بعض
 المتأخرين في تعليلاته علي رسالة اثبات الواجب برهانا
 يدل علي عينية الوجود كما يدل علي ثبوت واجب الوجود و
 تفصيله ان يقال ان كان في الوجود موجود بوجوده هو
 عين ذاته وبعبارة اخري ان كان بوجوده هو قائم بنفسه
 فهو الواجب اما اولا فلصدق الواجب عليه اذا انفكاك
 الشيء عن نفسه محتج ذات فيصدق عليه انه يجب
 له الوجود بالنظر الي ذاته واما التعريف الاخر فهو ما يقتضي
 ذاته وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضا ولا تأثير كما صرحوا
 به واما ثانيا فلما حققه الشيخ في تعليلاته علي التجريد
 من ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه بنفسه

وان لم يكن تكل موجود موجود زائد عليه فلا بد لما
يجعل ذلك الوجود الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم
تقدمه بالوجود عليه اذ مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا
فلا بد من ان يكون امرا اخر وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه
وهكذا فيدور او يتسلسل وانما قال لا بد لما يجعل ذلك الوجود
الزائد له لان كل ما يغير الشيء فتبوت له بعلة تجعل له وادعي
الشارح الضرورة في هذه المقدمة في تعليلاته على التجريد
في بحث خواص الواجب حيث قال كل ما يغير الشيء فان
ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو
ما شئت فسمه امر لا يستغني عنه العلة فان الاتصاف مثلا
لا يحتاج الي ما يجعله انسانا واما في كونها امر اخر فيحتاج الي
علة وذلك لان توسط المجعل بين الشيء ونفسه محتج واما
كونه شيئا اخر فيحتاج الي علة ومرار الدليل المشهور للحكما
علي عينية الوجود علي هذه المقدمة وتقريره انه لو كان
وجود الواجب غير قاربا طه به اما ان يكون ناشيا عن
ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود علي وجوده بنا علي انه مفيد
الوجود لا بد ان يكون موجودا كما سبق او عن غير فيلزم
افتقار الواجب الي غير هذا واقول لو لم يكن في الوجود
الوجود المتأكد الذي هو الواجب لم يكن موجود اصلا اذ الممكن
لا يكون مصدرا حقيقيا بنا علي ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة
وما هو بالقوة من حيث هو كذلك معدوم واما وجودها

وان

وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امرا اعتباريا ويتعلق
بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا
حقيقيا لما هو بالفعل كما قال بعض المحققين في رسالة له
في تحقيق ان لا موثر في الوجود الا هو فلا بد ان يكون في الوجود
شي ليس فيه حينية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض
بري عن جميع اشواب القوة وهو الوجود المتأكد القائم بنفسه
الذي هو الواجب وهذا البرهان ايضا يدل علي المطلبين
ومن اراد تمام تفصيل ما تقر في اثبات عينية الوجود فعليه
بتصنيف الشارح المحقق **قول** وهو في الواجب ذاته
بذاته اي لا يباشر معلول لذاته ولا يتأثر بالذات فيه
قول في الممكنات اثر الفاعل سواء كان نفس الماهية
او اتصافها بالوجود وعلي كلا التقديرين معني كون الممكن
موجودا انه معروض لحمية من حمص الوجود بسبب غير
معني ان الفاعل يجعله لولا حظه العقل انشزع منه الوجود
سواء كان المجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب
الفاعل هذه الحينية لا بداته بخلاف الاول تعالي فانه
بذاته كذلك قال الشارح في تعليلاته علي التجريد
ان الامر الذي هو مفيد انشزع المحمول اعني الوجود في الممكن
ذاته بحينية محسوبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته
اذا عرفت لهذا فاعلم انهم اختلفوا في اثر الفاعل
ما اذا المشهور من مذهب الرئيس والمشايش ان اتصاف

له فلا يكون مصدرا
حقيقيا لما هو بالفعل
المحض والا لزم ان يكون
الموثر فيه اشرف من المؤثر
ولا المخلوط بالقوة والا لزم
ان يكون مساويا للموثر علي
لا يتاني ان يكون الموثر
بالفعل المحض مؤثرا عن
غيره تأمل الشيء مجرد

الماهية بالوجود لا المانعية بعينها ولا كون الماهية ماهية
مثل كون الانسان انسانا واليهذه المعنوية بنا علي
تقرر الماهيات في العدم عندهم فالفاعل يجعلها موجودا اي
منصفا بالوجود فالجعل انما يتعلق بانضمامها بالوجود والحق
ان عدم كونها مجعولة معني ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية
لا يتاخر مجعوليتها معني انها بانفسها اثر الفاعل علي ما ذهب
اليه الا سوافسون وهو التحقيق كيف لا وكل ما يورث انه اثر
الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الي ما يكون التاثير
عنه والا يلزم التسلسل فيثبت التاثير في الذات في مرتبة
فيلزم في اول الامر والي هذا ذهب الشارح المحقق كما لا يخفى
علي من يتبحر تصانيفه وايده هذا بقوله تعالى وجعل الظلمة
والنور اذا خلق الجعل فيه بنفس الظلمة والنور سمعت
عن بعض الفضلاء ان الشارح كان يقول ان لسان الغيب
حافظ الشيرازي اشار في بيت الي ان الماهية نفسها مجعولة
بالجعل البسيط حيث قال كفتم ابن جام جهان بين بيوبي
ه ادحكيم كفت انروز كه اين كيند مينا ي كره ولم يقل كيند
مينا موجودي كره ولا كيند مينا را كيند مينا ي كره واما
عدم مجعوليتها معني ان كون الانسان انسانا مثل الاحتياج
الي جعل فظ وهو لا يتاخر ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الشارح انه
قال لما كان المعدوم سلوبا عن نفسه كما قرر فلما جعل
الانسان انسانا مثلا اذ لم يوجد لم يكن انسانا فراد انه لم

يتعلق

يتعلق الجعل به بالذات فكونه هو مستغن عن تاثير جديد
اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية
نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن تاثير الجديد
اي بعد التاثير في الماهية قوله كون الذات بذاته
كذلك اي لا بحيثية مكتسبة من الفاعل كما في الممكنات قوله
قلت القابلون بالعبودية استدلو علي بطلان هذا المذهب
بانه الي اخر يعني فكيف يتصور عدم بقا الشراخ بين الفريقين
قال بعض الاذكياء والحق ان من قال بان ماهية مفيدة لوجوده
فقد قال بان وجوده عين ماهيته من حيث لا يشعر به اذ لا معني
لكون الشيء موجودا الا كونه بحيث يترتب عليه الاثار ولا معني
لكون ماهيته تعالي عين وجوده الا ان الاثر المرتب عليه يترتب
علي ذاته تعالي وهو بذاته منشأ تلك الاثار ومفيدها بخلاف
الممكنات فان اثارها يترتب علي وجودها فذات الواجب اذا
فرض منشأ لوجوده كان هو بذاته علي هذا التقدير منشأ لا قوتي
الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده وقد
فرض عينه وعد هذا من متفرداته حيث قال لم يات بمثل احد
من سبقنا من العلماء الكرام والحكا الاعلام وعلي هذا يرد علي
الشارح ما قيل من انه لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه لا
يكون دليلا علي انه لا يلزم علي المتكلمين القول بعينية الوجود
غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق المقاصد و
اعتقد تغاير المقصدين فاستدل علي بطلان مقصد الخصم

لاعتقاد انه غير مذهب اليه نفسه قال بعض المتأخرين
 في تعليلاته على حكمة العين انهم فسروا الوجود بمبدء الاثار
 ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت تذاث النار هي الموتر
 وفيها صفة انتزاعية يكون مبدء الاثارها فالفرق بين الموتر
 ومبدء الاثر بالذات والعلية الواجب تعالى فالغاير بين الموتر
 ومبدء الانتزاع هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته تعالى من حيث
 كونه موثر موجود ومن حيث كونه مبدء الاثر وجودا والافتقار
 وهو الي ان ياتى تعالى في غير ذاته يتحقق الموتر في
 مرتبة التأثير ولم يتحقق مبدء الاثر في تلك المرتبة بل
 الذات مستقلة في التأثير فيه من غير استناده الي مبدء الحال
 انه لا يلزم علي الاشاعرة من مجرد القول بان الذات من حيث
 هو موثر في وجودها كونها نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس
 هو الموتر بل منشأ التأثير ولعلمهم لم يجعلوا تأثير الذات من
 حيث هي مستند الي شيء هذا القول لا يخفى ان الحكماء لا ينكرون
 معاينة الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك بين
 الواجب والممكن ولا حصته للذات فمعنى كون الوجود الخاص
 القابل بذاته مبدء ذاته لا انتزاع الوجود المطلق كون ذاته
 بذاته معروضا لخصته من خصص الوجود المطلق وكذا معنى
 كون الذات الغاير لوجوده الخاص بتاثيره فيه مبدء لا انتزاع
 المطلق علي ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات بذاته معروضا
 لخصته من خصص الوجود المطلق لان الوجود المغاير للذات

العلول

العلول له ليس الا حصته من المطلق وعليه الذات لها ليس الا كونها
 معروضا لها بلا مدخلية من الغير اذ لا غير في تلك المرتبة فتاثير
 الذات من حيث هي مستند الي الذات فالذات مبدء التأثير
 فلان نفس الوجود وبالجمله يلزم علي جمهور المتكلمين القول بالعينية
 من حيث لا يستعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة
 الذات له ليس الا حصته من المطلق فلما صار الذات بذاته
 مبدءا لمعروض حصته من المطلق صار مبدءا لا انتزاع المطلق
 واعلم ان القابل المذكور ايضا استحسن الزام العينية علي
 المتكلمين علي ما نقل عنه بعض تلاميذه حيث قال والزام
 العينية علي المتكلمين علي ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض
 معاصري الاستاد وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض في
 حواشيه وان لم يذكر اسمه بخصوصه لكن كنت سمعت من
 الاستاد انه منه فاستحسنته منه انتهى نعم يرد علي
 المتكلمين بحسب النظر الجليل اما ارتكابهم بخلاف بديهة
 العقل او الدور او التسلسل فلذا قال رحمه الله فكونه مبدءا
 لا انتزاع هذا المفهوم بذلك الطريق لا يتصور واما عند
 دقة النظر فلا يلزم عليهم شيء لرجوع مذهبهم الي ما هو
 الحق من عينية الوجود **قول** حاكمه بان الشيء لا يمكن ان يوجد
 لان المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود قال شارح حكمة
 العين وفيه نظر لا نالا نسلم مطلقا بل المفيد للوجود الذي لا
 يكون وجوده من ذاته بل من غير يجب ان يكون متقدما

عليه بالوجود اما الماهية التي يكون وجودها من ذاتها ويكون
ملزومة للوجود فلم لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا
ولا يلزم عليه انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية
الممكنة ملزومة لوجودها بشرط عدمي فاذا تحقق ذلك الشرط
تحقق الوجود اذ لا بد للممكن من فاعل موثر موجود والحق ان ذلك
القدمية بديهية فمنعها لا يستحق الجواب وعلما بدور جميع
براهين اثبات الواجب **قول** وهذا التقدير اي بان يكون
المراد بالوجود ما هو مبدأ انتزاع المفهوم العام وهو الوجود
الخاص الذي هو عين الذات **قول** يكتشف كثير من الشبه
المبشئية على ما يفهم من عينية الوجود المطلق اي المفهوم
العام البديهي منها ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب ليس بمعلوم وغير المعلوم غير المعلوم ومنها ان الواجب
يشترك الممكنات بـ الوجود وبـ الفاعلية الحقيقية وما به
المشاركة غير ما به المخالفة فيكون مغاير الحقيقة **قول**
واكثر المعتزلة احتراز بقيد الاكثر عن التجارفة موافق
للاستناد في هذه المسئلة **قول** لعدو العبد وحدها على
سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل بالاختيار هكذا في شرح
المواقف **قول** بقدره انه احسن اعا الايجاد الاختراعي افاضة
الامر على القابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها
ومن هذا القبيل جعل الوجود الذهني موجودا خارجيا
وبالعكس وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجهولا ومجهولا

اليه

اليه ويقابله الابداعي اعني ايجاد الاليس عن اللبس المطلق
ولا يقتضي مجهولا ولا مجهولا اليه بل جعل بسيط مقدس عن
شوايب الشك مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط
وهذا هو التأثير الحقيقي في الشيء الاول في الحقيقة تأثير
في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر كذا في تعليقاته على
شرح التوحيد **قول** على ان تعليقها جميعا باصل الفعل اي
على طريق التأثير في اجتماع الموثرين المستقلين على اثر
واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه يستلزم عجز الواجب
فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل بدون الاحتياج الى الاثر
كذا قيل **قول** ولكن ابطاله ببطلان توارده المستقلين فلو
اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فيكون قريبا من
الحق كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم عجز الواجب
على هذا التقدير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة والنقصان
لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سبذكره الشرح في بحث
التوحيد **قول** وقدرة العبد تكون طاعة ومعصية اليه غير ذلك
من الاوصاف التي توصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليه ناديا
وايذا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيرها وكونه
طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيرها كذا في
شرح المواقف **قول** فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية
يعني ان مجرد مدخلته بقدرة العبد فيه يتحقق كونه طاعة او معصية
بالنسبة اليه ولا حاجة في ذلك الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد

علي المعتزلة من وقوع بعض الاشياء بقدرية العبد استقلالاً لان
قلت ان اريد بالمدخلية الكسب يكون عين مذهب اليه حجة
الاسلام وان اريد به التاثير والعاونة عليه كما يريد علي المعتزلة
او الاستياد قلت مذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل
العقل ايضا وهذا السبب في وصفه فقط علي انه يمكن ان يراد با
لمدخلية الشرطية والسببية الحقيقية تأمل **قوله** ثم هما
بوجوب وجود المقدور وهذا مناف لما ذكره قدس سره في شرح
المواقف من افعال العباد حاصلة بقدرية العبد استقلالاً
بلا ايجاب بل بالاختيار علي مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور
هنا امر لازم لمذهبهم حيث اختلفوا في موطن في العبد اذ
بعد تحقق جميع مبادئ الفعل ولا اختيار في المبادئ كما سبق لا بد
من تحققه عند ارتفاع الموانع وعلي هذا اثبات القدرة المؤثرة
ايضا لا بد في السؤال المشهور كما ان اثبات الكسب لا يردفه
كما سيجي ويرد علي ظاهر قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزم
انه لو كان العبد فاعلاً مختاراً للفعل افعالاً باختياره فقد يكون
تاركاً له والله لا يرضي به بل يريد الفعل فان فعله لم يكن
العبد فاعلاً او تركه لم يكن مختاراً فكيف يكون العبد فاعلاً
مختاراً هذا عند اهل الحق من المتكلمين كذا في شرح المواقف
والحق ان ايجاب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو محقق
له كما في افعاله تعالى وعلي هذا يدور مذهب اليه المعتزلة
ان العبد مختار في افعاله اختياراً تاماً والاستشعار من ان

له جزء اختياري فيها الا ان شيئا منها لا يدفع السؤال المشهور
بناء علي ان مبادئ الافعال الاختيارية لا اختيار للعبد فيها
فيكون كمن اضطر الي شيء ولعل بهذا هو مراده قدس سره بقوله
فكيف يكون العبد فاعلاً مختاراً ثم قوله ان الله يوجب للعبد
قدرة واردة لا يصح علي ظاهر مذهب الحكم بدون التكليف بل
يصح علي تحقيقه وقوله ثم هما بوجوب وجود المقدور وعلي
عكس الاول فلذا انما الشارح علي الثاني فافهم **قوله**
فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها فيكون
هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرة العبد واردة فقط
وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال ان بين كلام الامام في الارشاد وبين
ما نقله العلامة الشريف عنه في شرح المواقف حيث قال ان
مذهب الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال واقعة علي سبيل
الوجوب وامتناع التخلّف بقدرية الله تعالى في العبد اذا
قارنت حصول الشرط وارتفاع الموانع منافات فقامل ثم الفرق
بين مذهب الاشعري والامام ان قدرة العبد علي مذهب الاشعري
من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة
عقلية وعلي مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع
توقف مذهب الفلاسفة او بدونه مذهب الامام الرازي في
النتيجة والنظر كما وجهه الشارح فيما سبق **قوله** فابن الفري
في بعض الخواشي نقل عن امير المؤمنين وامام المتقين علي
ابن ابي طالب رضي الله عنه انه قال بعده فقروا الي الله

وليس هذا اعتراضا على ان يكون بل اظهار مراده من كلامه بيت
يشك كبر اورم زددست فر يده هم ييش نواز دست توي خواهم هم داد
وهو كلام من التوحيد والتسليم والرضا **قول** بل ما هو اعلم منه ومن الكسب
اي بل يستلزم القدرة شيئا هو اعلم من التاثير ومن الكسب
فان القدرة صفة يصح منها الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد
يصح منها ذلك اذ لو لا قدرة الله تعالى لوجد الفعل بقدرة العبد
لكن لما وجد الفعل بقدرة الله تعالى كان قدرة العبد مقارنا
له من غير تاثير ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هي الكسب
الذي اثبتته الاشعري **قول** واماعدم استحقاق الثواب والعقاب
فلا يفتح في اصول الاشعري فانهما كسابر العاديات المترتبة على
اسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سوال فكما لا يصح السؤال
بانه لم عاقب عقيب افعال مخصوصة واثاب عقيب اخري
ولم لم يعلمها ابتداء ولم لم يعكسها كذا في شمع المواقف وهذا
هو وجه عدم الفتح دون ما قيل لانه يثبت الاختيار في الكسب
واما يفتح في مذهب الجبري المتأخر لهما فالثواب والعقاب بسببه
وذلك لان الكسب الذي اثبتته الاشعري انما اثبتته للفرق
الذي بين حركة المرتعش المختار فان التكليف محمل الاول غير
واقع فان كان جازلا عنده علي ما ذكره الشارح في رسالة الجدي
في اثبات الواجب وصفاته بل اثبات القدرة المؤثرة على
ما ذهب اليه المعتزلة ايضا لا يدفع السؤال فانه يمكن ان
يقال العبدية كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء

ثم عوقب به فان الله تعالى التي في ذمته صورة الامر الملايم
واعتماد النفع فيه ثم صار ذلك سبب حدوث الشوق الكامل
الي ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى
الفعل وذلك الاسباب مساقفة الي مسبباتها بالضرورة العقلية
عندهم ولا اختيار للعبدية تلك المبادي ويوجد الفعل بعده
تحققها وارتياع الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة العبد او
بقدرة الله تعالى فالشبهة لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه
المعتزلة اعني تاثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في دفع الشبهة
علي ما ذكره الشارح في رسالة تخلق الاعمال ان الممكنات لما لم يكن
في نفسها موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب فليس لنا
عليه تعالى حق حتي ينسب اليه تعالى شيء يخصه بعضها
بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا وليس
مشله كمثل من ملك عبدين ثم يجذب احدهما من غير جبرية
وينعم علي الآخر من غير سابقية استحقاق فان العبد ليس مخلوقا
الى الله علي العبد الا ما عينه الله تعالى له وقال في الرسالة
الجديدة والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي هو
غير واقع هو التكليف بما ليس متعلق بقدرة العبد واما ما هو
متعلق بقدرة العبد وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع
وليس فيه محذور فانه ليس للعبد علي الحق حتي يتوهم
ظلم بل هو الحاكم المطلق النعال لما يريد فقدر في الازل السعادة
لمن اراد والسعادة لمن شأ من غير سابقية استحقاق وقال

هو لا الى الجنة وهو لا الى النار ولا بالي انتهى وعن ابن الديلمي
رضي الله عنه انه قال اتيت الى ابي بن كعب فقلت له قد وقع في
نفسى شي فحدثني لعل الله تعالى يذهب عن قلبي فقال لو ان الله
تعالى عذب اهل سمواته واهل ارضيه عذبهم وهو غير ظالم لهم
ولو انه رحمهم لكان رحمته خيرا لهم ولو انقضت مثل احدى هيا
في سبيل الله لم ينقب منك حتى تؤمن بالغدر وتعلم ان ما اصابك
لم يكن ليخطبك واما اخطاك لم يكن ليصيبك ثم انبت حديثه
ابن الهيثم فحدثني مثل ذلك ثم انبت عبد الله ابن مسعود
فحدثني مثل ذلك ثم انبت زيد بن ثابت فحدثني عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وفي الحديث دلالة ايضا
علي ان المعززي لا يتأب باعماله كما ذكره الشيخ شهاب الدين
ابن حجر في شرحه على المشككات تذييب الاحتجاج بالقدر حين
ارتكاب المعصية وبعد قبل التوبة لا يجوز كما لا يخفى علي من
تتابع الاحاديث النبوية واما بعد التوبة فيجوز كما يدل عليه
احتجاج ادم علي موسى عليهما السلام علي ما بينه صلى الله عليه وسلم
في حديث اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان اردت تفصيله فارجع الي شرح المسككات واعلم ان من تتبع
الصحيحين وسائر السنن في باب القضا والقدر يظهر عليه
من هب الاشعري في هذه المسئلة ظهور الاشعة فيه
والله هو الموفق لما هو خير وكما **قوله** خطا بل شعري
فان اولوية كون الشي منفردا محل تأمل فان اتيت بالدلائل

المذكورة

المذكورة واشتات التوحيد كان تلك الدلائل كافية ولا احتياج
الي هذا **قوله** ولذلك قل قابله سيد المحققين قدس سرم
في شرحه علي المواقف **قوله** والعقل الاول يلزم او يصدر عن الواحد
الحقيقي امور منكثرة وايضا يلزم خلاف ما قرر عندهم من كون المعلول
الاول العقل الاول **قوله** كما بينو في موضعهم قالوا لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لأمري كان مصدر ريته لهذا غير مصدر ريته لذلك
فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لأمري واحد حقيقيان
مختلفان وان دخل فيه واحد منهما لم يتركبه فلم يكن ما فرضناه
واحدا واحدا وان خرجا او خرج احدهما لم يتركبه لأمري خارج
لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الي غير الواحد الحقيقي
والالم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي
مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الي مصدرية المصدرية
حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة بكل اما الاول فتدبر
انه لو تم هذا الدليل لزم مقسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد
الحقيقي شي فمصدر ريته لذلك الشي امر مغاير له لكونه نسبة
بينه وبين غير فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه
معلول له لما مر انما وينقل الكلام الي مصدر ريته فيلزم التسلسل
او نقول كان الصادر عنه شيئين احدهما ذلك الشي الصادر عنه
والثاني مصدر ريته لذلك الشي لشي واحد وهو مناف لما ادعيت
من اتحاد المعلول عند اتحاد العلل واما الثاني فتدبر ان المصدرية
امر اعتباري فيستغني عن المؤثر وذكر هذا الدليل بوجه اخر وهو

ايضا لا تم علي ما ذكره الشارح الجديد للتجريد وان اردت الاطلاع
 على دلائل هذا المطلب والاعتراضات الواردة عليها فعليك بالشرح
 الجديد للتجريد وقال شارح حكمة العين اعلم ان الحكماء ذهبوا
 الي ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الاشياء واحد
 وهو حكم واضح لا يحتاج الي زيادة بيان فانه ان صدر عنه
 شيان فهو من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر
 وبالعكس فاذا صدر عنه من حيثين وايد به قول الشيخ
 حيث سئل عنه بهمياري فقال معقول انه يلزم عنه بغير
 معقول انه يلزم عنه اف وجود حيث يلزم عنه بغير وجود
 حيث يلزم عنه فاذا حيث يلزم عنه اليس هو حيث الذي
 يلزم عنه بـ فاذا كان يلزم عنه بـ فليس من حيث
 الذي يلزم عنه آخر انتهى كلامه ثم قال الشارح ويلج من هذا
 انه يجوز عندم ان يصدر من الواحد اكثر من واحد من جهتين
 اوجها وان لم يكن الشروط والالات والقوابل متعدده
 ولعل هذا الذي تعدد القوابل والشرايط اخترعه المتأخرون
 هذا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا استحالة كون الشيء
 الواحد قابلا وفاعلا علي ما يدل عليه كلامه هناك واعتراض
 عليه سيد المحققين قدس سره في تعليلاته علي شرحه و
 قال لا يلتبس علي من له ادني عقل ان مفهوم صدور مثلث عن
 المبدء غير مفهوم صدور بـ عنه فاذا صدر عنه معافان
 اعتبر المفهوم الاول معه كان مغاير له مع اعتبار مفهوم الثاني

ولا يمكن ان يناقش في ذلك عاقل فكيف يمكن ان يجعل مثل هذا
 محلا للنزاع الواقع بين العقلاء وايضا الحكماء جعلوا هذه المقدمة
 مبدءا للترتيب الموجودات علي ما هو مذهبهم من صدور العقل
 الاول من مبدء المبادي تعالي فقط ثم ما بعد بتوسطه وعلي
 ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه بما يجوز ان يصدر عنه امور متعدده
 لكن يتعدد الجهات هذا القول وايضا لا يتم بيان عينية الصفا
 بهذه المقدمة كما لا يخفي علي المتأمل **قول** وقد بين في موضعه
 استحالة قالوا في بيان استحالة ان اعتبار كون الشيء فاعلا غير
 اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا
 لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحدهما قابلا والاخري
 فاعلا فان دخلتا او احدهما في ذاته لزم التركيب واخرجهما
 او احدهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثر الذات فيحتاج
 الي جهة اخري يقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل والجواب
 انها من الاعتبارات العقلية فلا يحتاجان الي الموجد ايضا
 لا يمتنع التسلسل في الامور الاعتبارية ولا يخفي انه يمكن
 توجيه مذهب الفلاسفة في هذا المطلب ممثلا ماوجه به
 شارح حكمة العين مذهبهم في المطلب الاول ويرد عليه
 ايضا ما ورد هناك فافهم **قول** متناقض في نفسه ومناقض
 لقاعدتهم الي اخرها الاول فلان الصعته يستلزم الاحتياج
 ولا دخل للتقدم فيه وامالكاني فلما ذكر الشارح بقوله لان
 الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الي الموصوف بالضرورة

الي اخره فلقد قدم دخل فيه ايضا فافهم **قول** يخالف لما اتفق
عليه العقلاء فانهم متفقون على تنزهه عن جميع سمات النقص
والاحتياج في الصفات نفى تعالى عن ذلك وايضا على
تقدير الاحتياج الي الغير في الصفات يلزم قدم ذلك الغير
بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع اجزائه محرك
واعلم ان الاستغناء في الحالات الذاتية ثابت بالاتفاق
واما في صفات الافعال والحالات الاسماوية فثبت عند
الاشعري حيث ينفي الوسايط مطلقا وان اثبت الملازمة
بين بعض الاسماء كنعارية عن التوقف كما مر بحقيقته
فالمراد من الصفات هاهنا صفات الذات كما لا يخفى **قول**
لا يضاف بسلوب واضافات متكثرة فحينئذ يكون الذات
بشرط اضافة او سلب قابلا ويشرط اضافة او سلب فاعلا
لا ان يكون مجموع الذات والاضافة او السلب فاعلا او قابلا
حتي يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة او السلب
غير موجود فليكن قابلا او فاعلا للصفة الموجودة
في الخارج لكن يلزم ان يكون شي واحد بعينه فاعلا وقابلا
فيلزم اجتماع المتناقضين فلا فائدة في اعتبار السلوب والا
ضافات فيه دفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا وان دفع
فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل واقول لا يخفى
ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد صدور الكثرة ايضا ثابتا
على ان السلوب والاضافات اعتبارات محضنة ولذا عدل

المحقق

المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية صدور العالم عن المبدء
الاول الي ما هو حقيقته ولوقيل ان الذات مع اعتبار غير
مع اعتبار الي اخره الاعتبار جاز ان يكون لها دخل في عملية الذات
فنقول يمكن ايضا ان يقال الاعتبار لها دخل في فاعلية الذات
شي وقابليته له فبا اعتبار يكون ذلك الشيء واجبا بالنسبة
اليه وباخر يكون ممكنا بالنظر اليه فتأمل واعلم ان الشارح
رد في بعض تصانيفه ان تصاف الواجب تعالى في مرتبة
الصدور العلول الاول بشي من السلوب والاضافات
وان كان متصفا بها بعد ما يصدر بان السلوب والاضافات
فرع السلوب والمضاف يعني ان الغير لها دخل في السلوب
والاضافات فلو كان لها دخل في الغير لزم الدور واللازم بطل
فالملزوم مثله فثبت ان الواجب تعالى ليس متصفا بشي
منها في مرتبة صدور العلول الاول فان قلت سلب
الشي لا يتوقف على شيء والواجب تعالى في اي مرتبة
يصدق عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب يعتبر
على وجهين الاول السلب المحض وحينئذ لا يكون
شيئا منضمما الي العلة بتعدد العلة لاجل بل مصداقه ان
يوجد ذات العلة وينبغي غيرها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة
والثاني ان يعتبر له بحق تحقق لينضم الي العلة وله هذه
الاعتبار بحق من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا
يتعدد المصادر الاول كذا في تعليقاته على شرح التوحيد **قول**

وانت تعلم ان هذا يدل على القول بكونه تعالى موجبا لها
والاي لزم الدور والتسلسل فلا يتصور حدها بالاختيار وهذا
هو الوجه دون ما يقال ان الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد
والاختيار لزم حدها بنا على ان كل ما هو مسبوق بالقصد فهو
حادث اذ هو مكم كما ذكره الامري **قوله** فالعقل يخص
القاعدة اي يدركها خاصة غير شاملة فلا يلزم المناقاة بين
اول الكلام واخره هكذا ينبغي ان يفهم علي ما قرر بعض الفعلاء
وليس هذا الكلام مبنيا على تسليم شمول القاعدة ومنع
كون تخصيص العقل اياها محذورا كما توهم فان التخصيص بعد
الشمول انما هو سابق اهل العربية فيه قواعدهم **قوله**
فكذلك الغائب فان العلة والشرط والحد لا يختلف شاعرا
وغائبا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الكسدي
العلم فكذلك الغائب وحد العالم ها هنا مقام به العلم فكذلك
حده هناك وشرط صدق المشتق منه واحد ما ثبت اصله
له فكذلك شرطه فيمن غاب عنا **قوله** قياس مع الفارق
لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقين عليه شرطا
لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقين مانعا
من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة
قوله وفي الغائب بخلاف ذلك كله يعني ان قدرته لا
يزول ولا يزداد ولا ينقص وموثره فان قلت لا يصلح
فدح القياس بالاجرة للمعتزلة بنا على انهم قائلون بتأثير

قدرة

قدرة العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم عنده
وان لم يكن مسلما عند الناقض متعارف فانهم **قوله** وان
او هم كلام اهل العربية ذلك فانهم فسروا اسم الفاعل بما يدل
على امر قام به المشتق منه وهو مجزئ عن التحقيق فان صدق
الحداد انما هو بسبب كون الحديد موصوع صناعته وصدق
الشمس على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس بنسبته
بسبب مقابلة **قوله** بان نفي العينية بدئية فلا يحتاج
الي دليل ليس نفي العينية بالمعنى الذي يقول به الحكم بدعيا
فانهم **قوله** اذ المراد هذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه
اراد بالنفي المشتق بلفظ غير اذ نفي عنه الحكم السابق السليبي
وحاصل المعنى ان ليس لنفي الكون في الدار محال نفي كلمة غير
الحكم السليبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظاهره ان
اجزاء زيد وصفاته ليس من نوع زيد لكن يرد ان يكون كل واحد
من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال ومغاير لها فيلزم
ان ينفي الحكم عنها بليس الا ان يقال ليس كل واحد من احاد عشرة
رجال مغاير الكل واحد وان كان مغاير لكل ويجعل ان يكون
المراد من النفي المنفي بكلمة ليس وبالنفي ما يستفاد من لفظ
غير والمعنى ان لفظ غير انما ينفي مالم ينفه كلمة ليس ويكون من
نوع منفيها وصفاته زيد واجزائه وان لم يكن منفيات بليس
ولكن ليس من نوع منفيها **قوله** مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الاخر لما تقر عندهم من ان ما ثبت قد منه ما منعه عند

قوله ولذلك غير بعضهم التعريف اليها ما موجود ان جاز انفكاك
 احدهما اختيار او عدم هذا التعريف هو المختار عند الاستعارة وخرج
 بقيد الوجود الاقدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان
 الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يصف بها عدمان ولا عدم
 ووجود وخرج الاحوال ايضا اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد
 جواز الانفكاك ولا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء
 مع الكل وقولهم في جيز او عدم يشمل المتخير وغيره **قوله** ليس
 موجودين عند المتكلمين ومادة النقص لا بد وان يكون محققه
 الوقوع ولا يكتفي فيه امكن الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود
 قديم سوى اسية الازل ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان
 امكن الازلية كما سيجي ان شاء الله تعالى **قوله** لان ما قيل
 ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم تفصيل ذلك ليلهم على
 ما في حكمة العيون وشرحها ان الموجودية الازل لا يتوقف على
 شرط حادث والاصل ان حادثا اذا المتوقف على الحادث اولي بان
 يكون حادثا والمقدر خلافة واذا لم يتوقف على شرط حادث
 كان جملة ما يتوقف عليه وجوده ثابتية الازل فيممتنع زواله
 لوجوب وجوده بعلمه واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه
 على شرط حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مسروطا بعدم
 حادث ما فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيزول
 وهذا الجواز هو الذي اسند الشارح المنع اليه حيث قال
 اذ يجوز ان يكون القديم متوقفا الى اخره **قوله** لا يجوز مصلحتها

دائما كما في الجسمين المفروضين فانها ليست بموجبة تقرب
 احدهما من الاخر قريبا يترتب عليه نفي الغيرية وهذا انما يتم
 اذ لم يكن الدوام مستلزما للصدرة واما اذا كان مستلزما لها
 فلا تا مل **قوله** ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين وهذا
 هو المشهور بين الجمهور والمفهوم من كلام الامدي ان الانفكاك
 من طرف واحد كاف فانه قال موجود ان يجوز الانفكاك بينهما
 من وجه كما في شرح المواقف **قوله** فيلزم ان يكون الجزء
 والكل والصفة والموصوف متغايرين فينقض التعريف طردا
 وان لم ينقض جمعا وهذا النقص يرد على الامدي ايضا **قوله**
 جواز الانفكاك في الطرفين ولو في النقتل ويدل عليه قول
 بعضهم الغيران هما القوت يجوز العلم بكل منهما مع الحمل بالآخر
 ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم
 بوجوده ولذلك يحتاج في الجزم بوجود الباري بعد الجزم
 بوجود العالم الي الاثبات بالبرهان **قوله** بان يتعقل وجود
 كل منهما اي في الخارج اذ الفرض الانفكاك في الوجود الخارجي
 لكن في نظر العقل **قوله** قال الاستاذ في شرح المواقف هذا
 الجواب صحيح اذ لم يكن في التعريف قيد عدم او خيز واما مع
 هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى
 معدوما او متخيرا بدون ان يتعقل العالم كذلك اقول عرضة
 قدس سره من هذا الكلام رد الجواب عن الاعتراض المقرر على
 التعريف المختار عند الاشاعرة الغير اليه التعريف المشهور الذي

الانتقاض بالجسمين القديمين المفروضين ولا يخفى أنه مبني
على المراد بالانفكاك في الحيز عدم كونهما متحدين في الحيز
وإن كان لكل منهما حيز حقيقي لا يرد الانتقاض المذكور والحاصل
أنه ترك قيد عدم الذي أورده الأشعري وأورد بدله
المفهوم المردود بين عدم والحيز فلحيز مخصوصه ليس قيداً
وكذا لعدم يدل عليه ما قال سابقاً وقد ذكر غير بلفظ غير
ولم يقل زاد قيد حيز لأن هذا ترك قيد عدم وإيراد المفهوم
المردود بدله فمراده قدس سره من كلامه هذا أنه إذا لم يكن
في التعريف هذا القيد بل يكون فيه قيد عدم كما نقل عن الأشعري
ويكون الإيراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور صحيحاً وأما
إذا كان فيه القيد فلا يكون الجواب المذكور صحيحاً وحاصل
اعتراض الثالث عليه قدس سره بقوله قلت إلى آخره
عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين إذا تلخص هذا
فأعلم أنه يرد عليه قدس سره أنه يفهم من قوله قدس سره
إذا يجوز أن يتعقل الباري تعالى إلى آخره أن الانفكاك في الحيز
معناه عدم كون أحدهما متخيلاً وكون الآخر متخيلاً وأما إذا
كان كلاهما متخيلاً فلا انفكاك في الحيز وليس كذلك على ما
عرفت فلو فرض كون الواجب متخيلاً والعالم متخيلاً بخير
آخر يكون بينهما انفكاك في الحيز كما إذا لم يكن أحدهما متخيلاً
أصلاً فإن قلت كلامه قدس سره مبني على أن المراد بالانفكاك
في الحيز هو هذا ألا ما أراده الغير فاختلاف التحقيق ولذا لم

يرض الشارع المحقق لإدخال الجسمين القديمين في التعريف
بالتغير حيث قال قلت النقض غير وارد أنه قلت إن ما ذكره
بقوله قلت إلى آخره لا ينافي ما ذكره أراده الغير من الانفكاك
في الحيز بل هو دفع للانتقاض المذكور على تعريف الأشعري
بدون التغير أيضاً كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وحينئذ يلزم
التفاير بين الصفة والموصوف أجيب عنه بأن المراد الجواز
نظراً إلى بديهة العقل وحقق الصفة بدون الموصوف بذهبي
البطلان **قوله** والجزء والكل فيه أن انعدام الجزء بعينه انعدام
الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما من رتبة امتناع تصور
الشيء منفكاً عن نفسه فتأمل **قوله** فلا يرد عليه أي النقض
المذكور ولا يرد عليه النقض بخروج الجسمين القديمين ولا يدخل
الجزء والكل والصفة والموصوف فلا احتياج إلى التغير كما لا
يخفى **قوله** تحقيقاً أو تقديرًا للاتحادية الإشارة الحقيقية
أن يكون الإشارة إلى أحدهما تحقيقاً بالذات عين الإشارة
إلى الآخر وهي الهيولي بالعرض إذا التميز بالذات إنما هي الصورة
كما بينت في موضعه وكذا الأعراض الحال فيها متحدان معهما
في الإشارة الحقيقية وأما الاتحاد في الإشارة التقديرية
فكما في أعراض المجرى فأنها على تقدير أن يكون متشاراً إليهما
يتحد مع أعراضهما في الإشارة **قوله** وظنوه عنها في الزل فيلزم
نقصانه تعالى في الزل لأن ما ينصف هو تعالى به إنما هو صفة
كل فلو كان حادثاً لزم أن لا يكون متصفاً به قبل حدوثه وذلك

متضمن عليه تعالى وسيجي تفصيل هذا الدليل لنبي قيام الحوادث
 بذاته تعالى في كلام الشارح **قوله** بالاثبات ثلاثة من القدم وهي
 الأمايم الثلاثة قالوا ان اسجود له اقايم ثلثه هو الوجود
 والحياة والعلم وارادوا بالجوهر القديم بنفسه وبالأقنوم الصفة
 وقالوا اقنوم العلم انتقل الي عيسى ومن هاهنا يظهر الاستقلال
قوله اما سمعوا فلقوله تعالى عالم الغيب والشهادة فان
 قلت هذا الدليل لا يدل الا على ثبوت اصل العلم له تعالى لا
 على التفصيل الذي سيذكر بعد قوله بجميع المعلومات
 اعني كلية وجزئية قلت لما دل هذا على عموم علمه جميع العيان
 والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكر الشارح اذ على تقدير
 عدم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج الشخص
 عن علمه على ما هو المشهور وان خالفه تحقيق الشارح على ما
 سيجي ولا يخفى ان الشخص احد الامرين المذكورين على
 انه يمكن ان يكون الاستدلال على ثبوت اصل العلم واما
 التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسئلة على التي قبلها ولم
 يتعرض له الشارح لظهور **قوله** ولا يرد ان الحيوانات الى
 اخر هذا الورود نقص اجمالي تجريبان الدليل وتختلف المدعي
 والجواب الاول منع تجريبان الدليل بنا على ما هو الحق من قاعدة
 الاشعري وهو ان لا موثر في الوجود الا هو والاني منع لتخلف
 المدعي بخلاف ان يكون للحيوانات علم بافعالها العجيبة المتقنة
 بنا على ان لهم الحواس الظاهرة والباطنة ايضا فيحصل لهم ادراك

الجزئيات

الجزئيات والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل ادراك الحواس
 ايضا على ما قرر في مختصر الاصول وشرحه للمصنف على انه
 ذهب الاشراقيون الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات
 ايضا وما الى الية الشيخية المباحثات لجريان بعض دلائل التجرد
 فيها كما نقله الشارح في شرحه على الهيكل **قوله** فلما سبق
 من دلالة دلائل الافعال المتقنة عليه فان قلت
 الافعال المستعنة لا يدل الا على العلم الكامل اي بالوجود
 الجزئي والكلية مادون غيرها ودعوي اتقان جميع افعاله
 لا يمكن كما توهم قلت هذه الدعوي مما لا شبهة في صحتها
 فان جميع افعاله لا يخلو عن الاتقان اذ كل منها متضمن للتفصيل
 وان كان بالنظر الى المجموع ومن ثم قبل ما من شئ جزئي الا
 ويتضمن خيرا كليا وكل ما اشتمل على حكمة ومصلحة فهو متقن
 وان كان الاتقان في بعضها ازيد واظهر بيئت
 يسر ما كفت خطا بر قلم صنع سرفت اقرن بر نظرك خطا بوش
 فقد اشار لسان الغيب حافظ الشيرازي في هذا البيت
 تضمنه جميع الافعال الحكم والمصالح فان الخطا والصواب
 في الافعال انما هو باعتبار الاشتغال على المصلحة وعدم الاشتغال
 عليها على ما ذكره الشارح في شرحه على هذا البيت ثم ان
 اثبات العقائد في هذا الكتاب انما هو على قوانين اهل
 السنة والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس له تعالى على
 قاعدة الاعتزال فثبت بما ذكرنا دلاله دلائل الافعال المتقنة

علي علمه تعالى بجميع ما هو غير بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى
 ان الفاعل المتقن بعلم فعله علما تاما كاملا فان قلت لا
 احتياج الي دعوي اتقان جميع الافعال فان الايات السماوية
 والارضية التي يرشد اليها علم الهيئته والنفسانية التي
 يرشد اليها علم التشريح مع باقها من دقائق الحكمة ومناقع
 الخلقة يدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يمكن
 ان لا يحيط بذرات المصنوعات قلت علي هذا يكون
 الاستدلال خطايا كما لا يخفى هذا وفي تعريف المصنف هذه
 المسئلة وما بعدها علي المقدمة المجمع عليها اشارة الي الدليل
 الا ان الشرح اظهر ما خفي واخفي ما ظهر فتدبر **قول**
 هذا مما وافق الي اخره اي استلزام علم الشيء بالشيء علم الاول
 بذاته **قول** هذا هو النهج الملازم لهذا المقام اي اثبات
 علمه تعالى بالممكنات بدلالة دلائله الافعال المتقنه وايات
 علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملازم لهذا المقام
 دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل
 ما ذكره ان مدار العاقلية والمعقولية او المدركية والمدركية
 لو اتبعت النفس المجردة في الحيوانات ايضا علي التجرد ولما
 ثبت كونه تعالى في اعلى مراتب التجرد كان عالما بنفسه بذاته
 فكان عاقلا وعقلا ومعقولا ولما كان ذاته علة موجبة لكل
 الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة
 يستلزم العلم بالعلول ازم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات

وان اردت تفصيل المقدمات التي ذكرها هذا النهج فارج
 الي رسالته الجديدة في اثبات الواجب وصفاته العلي **قول**
 حتي ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لم قال في
 شرح الاشارات الي اخره قال الشيخ في الاشارات الواجب
 الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتي يدخل فيه الآن والمضي
 والمستقبل فيغرض له صفة ذات ان يتغير بل يجب ان يكون
 علمه تعالى علي الوجه المقدس العالي عن الزمان والادهر فالعلم
 الطوسي لما حمل الوجه المقدس علي الوجه الكلي اعترض عليه بما
 نقله الشرح ها هنا عنه واما الوجه كلامه علي ما ذكره صاحب
 المحاكمات فلا يرد عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام
 والحاصل ان الموجودات من الازل الي الابد معلومات الله تعالى
 كل في وقت ليس في علمه كان وكاين وسيكون فهي بالنسبة
 الي علوم الممكنات هذا ولا يلزم علي هذا ان يكون العلم الجزئي
 المتغير متغيرا كما يكون كذلك لو كان زمانيا واما علي الوجه المقدس
 من الزمان فلا فان قلت ادراك لا بالنسبة الي الواجب عن
 اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات وقد شنع بهذا التحقيق
 علي المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال انما يرد علي ما
 فهمه لا علي ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا
 ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يشع فيه الاوهام اقوال
 ما حققه انما يتم علي القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره
 واعتبارات وشبواته الي غير ذلك من العبارات وان لا

في المقامات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالاعتبار
 في العلم بالقياس اليه

يثبت المباني بين العلة والمعلوم الا بالاعتبار وان الاعيان
الثابتة ما شئت رايحة الوجود وانما الآن كما كان كما ذهب
اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود وذكره الشيخ في زواجره
ولا فيرد علي هذا التحقيق كما لا يخفى كما علم مما سبق ولا يخفى
ان القول المذكور طور وراطور العقل والشيخ بصدد المطالب
الاهمية علي اطور العقلية النمط الذي بين فيه العلم وان
بين علوم الصوفية ايضا في النمط التاسع من الاسرار في
مقامات العارفين فلعل المحقق الطوسي لم يحمل كلام الشيخ
علي ما حمل عليه المحقق الرازي لما ذكرنا **قوله** تخصيص ذلك
لامر الكلي بامر يعارضه في بعض الصور اي يجعل الحكم الكلي
خارجا بان يقال ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلوم فيما عدا
الواجب والجزئي المتغير فان هذا الحكم لا يخزي فيها ولو كان
الاول علة والثاني معلولا اذ يعارضه ان الواجب لا يكون
محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئي المتغير كونه كذلك بنا
علي ان العلم يجب مطابقة للمعلوم فيلزم اما التغير في علمه
تقالي واما مطابقته امر واحد لا امور مختلفة واحتراز بلخي بيان
المتغير عن المجردات لكن المشكلات الغير المتغيرة ايضا
غير مدركة بوجه جزئي علي قاعدتهم من توقف ادراكها علي
الالات الجسمانية والجواب عن المتكلمين اما العلم اما اضافة
او صفة حقيقيه ذات اضافة وعلي التقديرين لا يلزم
التغير في ذاته ولا في صفاته الحقيقية واحتيلاجه الي الات

الجسمانية

الجسمانية سم كما مر **قوله** فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب
هو علمه تعالى بجميع المعلومات مع عدم علمه بالجزئيات المادية
علي الوجه الجزئي بل بالوجه الكلي المتضمن في الخارج من مآخذ
لخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب الي اخره ولا يخفى ان كون
العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلوم دون احساسه مع توقف ادراك
المتغير من حيث هو كذلك علي الات الجسمانية مثبت لذلك
المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا فصل هذا الي مطلبين
احدهما علم بجميع المعلومات ويؤخذ من كون العلم بالعلة موجبا
للعلم بالمعلوم والثاني عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئي ويؤخذ
من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم حينئذ
تخصيص القاعدة بامر معارض في بعض الصور كما عرفت **قوله**
قلت حاصل مذهب الفلاس في اخره تحقيق لمذهبهم
بحيث ينفذ في تشنيع الطوائف عليهم **قوله** فان التحقيق ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم باعتبار
العلم **قوله** كانه اخذ هذا التحقيق من تقسيم المعاني الي
الكلي والجزئي وقد فسرها بالصورة العقلية وهي العلوم وهذا انما
يتم علي القول بان الحاصل في الذهن ما هيئات الاشياء علي ما
هو التحقيق واما علي مذهب القائلين بحصول الاشباح
فوصف الصورة بالكلية لان المعلوم بها مركبي كما هو المشهور
وتلك الصورة العقلية عين الماهية علي ما هو التحقيق بل
صرح الشيخ في الشفا بان اماهية لا بشرط شي يسمى صورة

عقلية والصورة العقلية منصفة بالمطابقة من حيث انها
صورة عقلية وهي ايضا منصفة بالاشتراك اكل من حيث
الماهية فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم
فان قلت الصورة العقلية حاله في نفس شخصيته جزئية
فلا تكون كلية قلت الصورة من حيث انه حاله في نفس
شخصية وهي احد اشخاص العلوم الجزئية ومن حيث مطابقتها
الكثيرين بمعنى انه لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت
بتشخص عمر وكانت عينه يكون كلية قال الشيخ في الشفا
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكلية لا اجل
انه في النفس بل لانه مقيس الي اعيان كثيرة موجودة او متوهمه
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيبية في
نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والنظريات ومحموله
ما ذكره في تعليقاته علي شرح التجريد وهو كما ان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذا كانت اعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس
ما من صورة النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها
كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين هذا واما لم
يثبت كون الكلية والجزئية من صفات العلم بكونها من المعقولات
الثانية لانه لا يستلزم كونها من صفات العلوم فان
الوجود الخارجي من المعقولات الثانية مع انه صفة المعلوم
وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني قيد للموصوف بالمعقولات

الثانية

الثانية حقي يكون موصوفا الماهية مع قيد الوجود الذهني
وان اوجه كلام الشارح الجديد للتجريد بل المعبر في المعقولات
الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط العرر من علي ما فصله
الشارح في تعليقاته علي الشرح الجديد ولا شك ان الماهية
عين الوجود بحسب الخارج وانما يمتاز عنه في تصور الذهن
فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقى انه علي ما ذكره الشارح
الجديد من الفرق بين القيام والحصول يكون الكلية والجزئية
صفتان للمعلوم وان كانا الحاصل ماهيات الاشياء لكنه شيء
تفرد به **قول** بنا علي ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص
بتشخص لا نوع له الي اخره المتأخرون حسبوا ان التشخص امر
زايد علي الماهية النوعية نسبت الي النوع نسبة الفصل الي
الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا من الجنس والفصل
والتشخص وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن
المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع بانضمام التشخص تشخصا
متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص
منشخصا بذاته اذ هو شخص لا نوع له ولا يلزم الدور او التسلسل
وهذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل
منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هو بعض ما هو داخل
في قوامها وكون هذا الامر موجودا في الخارج ام لا مبني علي
وجود الكلي الطبيعي في الخارج كاذب اليه المحققون وعدم
وجوده فيه كاذب اليه لخرن ثم ان هذا الامر في الماديات

شخص

يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم باللبادي العالية
وهذا هو مستطاع منشأ التشنيع علي الحكم باسمه ينفون علم الوجوب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا كذا في تعليقاته علي التجريد فان
قلت لا دخل لهذا في التشنيع عليهم وحصل كلامهم علي خروج
بعض المعلومات عن علمه تعالى اذ لو جعل الكلية والجزئية
صنفه العلم دون المعلوم لا يبرده فليهم ذلك سوا جعل الشخص
داخلا او خارجا فالصحيح الكمال ليس الا جعلها صنفين المعلوم
كما لا يخفى قلت جعلها صنفين المعلوم او العلم دايرا علي دخول
الشخص وخروجه فانه علي ما اختار الادبيل من كون الشخص
معنى التميز الجزئي اي المفهوم الاصنافي الاعتباري وعدم امر
فيه الشخص ورا ملا في الحقيقة النوعية لا يكون الاختلاف
بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا لا يخر الادراك
فالا انسان اذا كان محقوقا بعوارض معينة محسوسة وكان
يتعلق به الاحساس كانه جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا
عن تلك العوارض اعني الادراك العقلي كان كلياً وقولهم في
تعريف الكلي ما كان نفس تصور غير مانع عن الشركة اي
نفس هذا الجزء من الادراك وهو الادراك العقلي مثلا بلازم
هذا المذهب والاحاجة الي تاويله بان المراد ان نفسه مانع
من الشركة من حيث انه متصور اي مع قطع النظر عن جميع
ما يغاير نفس مفهومه المتصور فظهر من هذا منشأية ما ذكر

من

من المتأخرين للتشنيع علي الحكم وحصل كلامهم علي خروج بعض
المعلومات عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم والحق
ما ذهب اليه الادبيل وهو المفهوم من ظاهر عبارة التجريد
وان حملها الي وجه الجديدي علي جعل الشخص جزءا للشخص وغير
موجود في الخارج **قوله** وحينئذ فالشخص ايجين ما كان
الشخص داخلا وفيه انه لا دخل لدخول الشخص في كون
شخصا بل نوع المهم الا ان يقال علي تقدير دخوله يكون
موجودا في الخارج فلو كان له نوع يلزم التسلسل في الامور
الخارجية بخلاف ما اذا كان خارجا فانه من الاعتبارات فالتسلسل
اللازم علي تقدير ان يكون له نوع انما هو في الامور الاعتبارية
فتأمل **قوله** بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض
الخارجية فحينئذ يمكن ادراك كل منها بطريق العقل لدخولها
تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور او التسلسل علي هذا
التقدير ايضا كما يظهر عند التامل بخلاف ما اذا كان نحو الوجود
الخاص فان امتيازها عن غيره بذاته فان قلت انه حصاة
من حصص المطلق قلت مغايرة الحصاة للمطلق وكذا بعض
الخصص مع بعض اعتباري محض فتأمل لا يقال ان الوجود
امرا اعتباري لا وجود له في الخارج والا يلزم الدور او التسلسل
او تعدد الواجب بناء علي ان معني وجوب الوجود عندهم عينية
الوجود ولا شك ان الامر الاعتباري لا يميز الشيء تميزا خارجيا
لانا نقول الشخص ما به يحكم العقل بامتيار الاشياء بعضها

عن بعض ولا شك ان العقل اذا احاط بالماهية موجودا بوجود
خاص يقتضيه استعداد بخصوص يحكم بامتيارها على الموجودة
بوجود اخر يقتضيه استعداد اخر فان قلت العقل لا يمتنع
الوجود من الماهية الا بعد الشخص فكيف يكون الوجود شخصا
قلت هو كذلك في الوجود المطلق واما الحخصص فينتزعه
العقل من الماهية فيحكم بكونها متحصصة ثم يحكم عليها بالمطلق
المشترك بين الحخصص فان قلت الحكم بالمطلق مقدم على
الحكم بالمعيد قلت من حيث هو مقيد لا مطلقا هذا واعلم
ان الشخص وان كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار
فكان الوجود امرا اعتباري ينتزعه العقل كذلك الشخص
قال الشارح في تعليقاته على التجريد والذي يتحقق
من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما يتشخص بنحو الوجود
بل تشخصه عين الخلق لوجود الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم
اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما ان بالوجود يعبر
مبدء الاركان كذلك يصير به ممنازا فالفاعل الذي يجعله موجودا
يجعله متشخصا بل الوجود والشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره انتهى **قول**
فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا الحق من الوجود
المقارن لتلك الاعراض مخصوص به فيتم اعماده لا بمعنى
الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا على ما سبق نقله
قول وتلك الاعراض التي تسمى شخصية هي عنوان

الشخص

الشخص وليست هي شخصية ولذلك لو فرض بقول جميع الامر
مخصوص به القائمة بقطعه مكعبة من الشمعة كان شخصها
باقيا ما لم يتبدل جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه
كان من جملة شخصات العرض ولذا لا يجوز عليها الاشتغال
فلو كان العرض متحصصا ايضا لزم الدور قال الشارح في تعليقاته
على التجريد الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة غير متعلق
الوجود بشي اخر لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها
وان كانت مادية ينتشر في الافراد بحسب ما تقتضيه حخصص
المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض متحصصة لها حقيقة
اذا الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الانسانية مثلا
يحصل في كل مركب من تلك الحخصص مقارنة لاعراض شخصية
بسبب استعداد كل منها بصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك
الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق عليها الشخص
بمعنى انها عنوان الشخص وعلامته انتهى وينبغي ان يعلم انه
كثيرا ما يسمى الشخص متحصصا كما يسمى الفصل متوزعا
بمعنى الشخص الحقيقية هو الشخص فلا منافات بين ما ذكره الشارح
في تعليقاته على التجريد من قوله بل الشخص هو نحو وجوده
الخاص وبين ما قاله الفارابي من ان الشخص هو الوجود
الخاص **قول** والعوارض والمعروضات كلها لها باهيات
كلية فانهما جوهر واعراض داخلية في احد المقولات دفع لما ذكره
من الشخص شخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد

وما ذكره من ان الشخص لا يتبع له لا يطابق اصول القوم
فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قالوا في التعليم
الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في
الممكنات شخص عندم لا يكون له حقيقة نوعيه انتهى
وفيه نظرا الى المراد من القول المقبول ان كل ما يدركه ذكر
يصدق عليه واحد من المقولات لان كل ما يدركه ذكر
لا بد ان يكون واحدا منها جنسها والالزم جنسيتها للفصل
وهو بطلان اذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في
الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعيه بل الدليل
الدال على جزو الجنس عن الفصل تجري بعينه في انه
خارج عن الشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس الشخص
غير جنس الشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع الشخص خارجا
وجوازا والمقولات منبانية كذا ذكر بعض المحققين
في تعليلاته على حاشية التجريد ومن هذا اظهر سر
ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي من تكفير
الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات
حقيقة نوعيه فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها
بكنهها ولولم يلزم جزو بعض المعلومات عن علمه بنا على
ان الكلية صفة الادراك وهل هذا لا تنقش بحسب
تنزيهه تعالى عن ذلك وكيف يذهب احد من العقلاء
الي انه من الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي فضلا عن

هو لا

هو لا قائل فيه حتى تطلع على ما هو الحق وما ينبغي
ان يعلم في هذا المقام ان معنى الاتحاد بالذات والتغير
بالاعتبار في العلم والمعلوم ان الحاصل في العقل لوعري
عن اعتبار حصوله في العقل وكونه موجودا طليا لا اتحاد
مع الموجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل في ماهية
العلم والافتقار لهما بالحقيقة امر معلوم كما يفهم من ظاهر
كلام الشارح الاشارات حيث قال السما المعقول ليس
السما الموجود وهذا ينبغي لزوم اتحاد التصور والتصديق
عند تغلق التصور والتصديق كما ذكره بعض المتأخرين من
المحققين في تعليلاته على حاشية المطالع فلا بد ان
التشخيص لا يدفع عن الحكم ويجعل الكلية والجزئية صفتا
العلم دون المعلوم بنا على اتحادهما بالذات **قوله** الراي
الكلي لا ينبعث عن الشوق الجزئي اي الارادة الكلية
والشعور الكلي لا ينبعث عن الشعور الجزئي والارادة
الجزئية وصدور الجزئي يتوقف على الاخيرين بنا على
ان نسبة الكلي الي جميع جزئياته على السوية **قوله**
قد صرح بعضهم الى اخره قال في تعليلاته على شرح التجريد
صرح بهمنيارية التحصيل بان المعلوم الذي لا مثل له من
نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدور عن راي
كلي وحينئذ يتوجه المناقشة في توقف العقل على التصور
الجزئي مطلقا انتهى ويجب ان يكون الاخصار بحسب الذات

بان يمتنع لذاته فرد اخر بطريق المعية او البديلية لان
الكلام قبل تحققة فالانحصار في الواقع لا يفيد شيئا دفع لزوم
الترجيح بلا مرجح فالشمس مثال فرضي علي تقدير القول
بامكان شمس اخري وحقيقي علي تقدير القول بامتناعها
لكن يظهر من توفيق الشرح ان الانحصار في الواقع وان
اسكن الاستراك كان كما لا يخفى علي المتأمل **قوله** ولكن
يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك الى اخره وما قيل في
الجواب من ان النفس مع الارادة الكلية امر قار والعلة
القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل ان يقتضي امرا
غير قار والا يلزم تحلف المعلول عن العلة التامة لا بدفع
ذلك بل هو دليل اخر كذا في تعليلاته علي شرح التجريد
والا المراد بالامر الغير القاري الاول هو الارادة الجزئية
للحركة الجزئية وعدم كون الارادة قارا لعدم قرارها
وفي الثاني الحركة بمعنى القطع والمراد بعدم قرارها ان
لا يجتمع اجزاها في الحدوث لان لا يجتمع اجزاها في الوجود
مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال ولا سكن في عدم قرارها
هذا المعنى كيف واجزاها انما تحدث في الخيال متعاقبة
والمطلوب وهو الاحتياج الي الارادة الجزئية يحصل بهذا
القدر ضرورة ان العلة التامة للشيء الغير القار بهذا
المعنى لا بد ان تستعمل علي امر غير قار وهذا اول قاييل ان يقول
لا نسلم كون الارادة الكلية مطلقا قارا فانه كما يجوز حدوث

ارادة

ارادة جزئية غير قار الاجزائي الوهم كذلك يجوز حدوث
ارادة كلية كذلك فتأمل **قوله** والعلم يغير من الممكنات
عين الممكنات فيكون علما حقيقيا **قوله** وهي التي اشتهرت
بالمثل الا فلاطونية اختلفت الاقوال في المثل الا فلاطونية
فذهب الاكثر الى ان المراد انه لا بد لكل طبيعة نوعية
من شخص باق ازلي بل للمتناولات وهو المراد من الوجود
المجرد الازلي الذي ينقل عن افلاطون حيث قال كبار
الحكم والعلم انه اثبت في الطبيعيات للطبياع الكلية
وجودا مجردا ازليا وارادوا بالمثل الا فلاطونية هذه المعنى
في استعجالهم وبه يشعر كلام الشيخ في الهيات الشفاحية
قال شوشوا فظن قوم ان القسمة بوجوب وجود شيتين
في شيء كاشاين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يفسد وجعلوا الكل واحدا
منها وجود افسموا الوجود المفارق وجودا متاليا وجعلوا الكل
واحدا من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقول واياها
يتعلق العقل اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من
هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين ينحوي نحو هذه
واياها يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراطين
في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا
يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هذا المعنى
المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق

قال الامام في المحقق في البحث الاحدي والعشرون في المثل
المنقولة عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعيه من شخص
باق اربي ابدى ونحن قد نصرنا هذا القول في باب الوجود كما
عرفته وحكوا عنه انه احيى علي ذلك بانه لا شك في وجود هذا
الانسان فالانسان الذي هو جزء هذا الانسان موجود والاشياء
والانسان مشترك بين الاشخاص ذوات العوارض المختلفة
ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص
المحسوسة فلا بد من اثبات انسان مجرد عن كل العوارض
وتقل عن الامام الرازي انه نقل في الملخص ادلة كثيرة عن
ارسطو علي بطلان المثل الافلاطونية عبارة عن الصور المعلقة
وانه يوصف ان المثل الافلاطونية عبارة عن الصور المعلقة
لا في مكان الثابت في عالم الاشياء المنسوبة بين عالم العقل
والحس لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقول فانهم
اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد المحض اي المحضرة الالهية وعالم
الانوار والعقول وعالم المثاب والخيال وعالم الحس والشهادة
ومظاهر تلك الصور قد يكون المراد وسائر الاجسام الصغالية
وقد يكون الخيال وغيرها من القوي الحسائية وتلك الصور
موجودة قائمة بنفسها والاختلف روية شي باختلاف مواضع
النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا يختلف بذلك وليست
تأ بتة في الهوي ايضا لانا قد نرى في المرة شيئا اعظم من الهوي
كالسما والقول بالاشعة باطل علي ما قرر في موضعه وذهب صاحب

هذه الاشياء
الحس المختلفة
العوارض
مجرد عن كل
والا لم يكن
فيه بين

الاشراق

الاشراق الي ان ما قال افلاطون اشارة الي ان لكل نوع جسماني
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها
ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته مدبر له حافظا لياها
وهو المهي والغازي والمولود في النبات والحيوان والانسان
لا متناهي عند هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان
عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيها عن انفسنا والالكان لنا
شعورها جميع هذه الافعال من الارباب والي تلك الارباب
اشار عليه السلام ان لكل شي ملك حتي قال ان كل قطرة
من قطرات نزل معها ملك وقال اتاني ملك الجبال وملك
البحار وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية ونقل
عنه انه قال جميع المتألهين من حكم الفرس وغيرهم كرس
وفيشاغورس وافلاطون وامثالهم متفقون علي ذلك واكثرهم
صريح بانه شاهد بها وقال ايضا اذا اعتبر رعد شخص او شخص
معدونة كبطليموس وابرخس ومن صاهاها من ارباب
الارصاد الحسائية في الامور الفلكية من الحركات وغيرها حتي
تبعهم من تلاميذ ذلك وبنوا عليه علوم العلم الهيئية والنجوم
فكيف لا يعتبر قول اساطير الحكمة والنبوة في شي شاهد
وهائي ارصادهم الروحانية في خلواتهم وربا ضا اتم هذا كلام
الصوفية ناظرا الي هذا قال الشيخ صدر الدين القويوني
في تفسير الفاتحة ماتم صور الاولها روح وبهذا اول ما نقل
عن صدر الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد

وحكي عن افلاطون
ان نطق الفلكيات
والنطق بالبدنية
وسا مدهام

من الصحابة قايما من الركوع سمع الله لمن حمده الى اخره بفتح هو
 وثلاثون من الملائكة يبتدرونها ثم الملائكة وان كثيرا استعمل
 في الاصنام اي الاشخاص الموجود في هذا العالم الا انه يستعمل
 في الارباب ايضا اذ كان الصنم مثال للرب في عالم الحس فكذلك
 ربه مثال في عالم العقل فالاصنام لو لم يوجد في عالم الحس لم
 يوجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح حكمة
 العين واختار هذا القول الاجز من الاقوال الثلاثة **قول**
 وظاهر عبارة الاسارات يشعر بذلك حيث قال ان واجب
 الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قبوله عقلا بذاته
 لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله
 في الذات متقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
 اللوازم متباينة او غير متباينة لا تشمل الوحدة والاول تعلل
 بعرض له كثره لوازم اضافية وكثرة سلوب وسبب ذلك
 كثره الاشياء لكن لا تشير لذلك في وحدانية الله التي قول
 ثم يلزم قنوميته اي كونه بريا من جميع انحاء النخلق بالغير و
 المضعف وعدم الاحكام والمواد الوجودية كانه يولي وما بعدها
 والمواد العقلية كالماهيات وغيرها مما يجعل الذات حالازايدة
 عن الشخصات والعوارض التي يصير العقول لها محسوسا
 او متخيلا او موهوما وهو مفعول يلزم وقوله عقلا بذاته لذاته
 حالامنه ضمير وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره على
 ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ان الاول لما عقل ذاته

بذاته

بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة التي هي
 معقولاته هي معلولاته مترتبة بترتيب المعلولات فهي
 متأخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته
 ليست متقومة بها ولا بغيرها وتكثير اللوازم والمعلول لا
 يقدم في وحدة علمها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم
 متقرر في ذات العلة او مباينة له فاذا نقرر الكثرة المعلول
 في ذات الواحد القايم بنفسه بذاته المتقدم عليها بالعلية
 والوجود لا يقتضي تكثيره والحاصل ان الواجب واحد
 ووحدته لا يزول بكثرة الصور المعقولة المتقرر فيه التي
قول ويتصور في حقيقة ذاته صورها هذا صريح في عدم قيام
 صورها بذاته تعالى **قول** وهو ادلي الى اخره اي تعقل الاشياء
 دفعة من غير حصول تكثير في جوهره واتصاف حقيقته
 بصورها بارتسامها وتقرر ما فيه على ما يدل عليه
 ظاهر عبارة الاسارات كما سبق اولي بان يكون عقلا اي علما
 وادراكا فالعقل بالمعنى المصدري لتلك الصور الفايض عن
 حقيقة ذاته معقولة بانفسها من غير حاجة له تعالى في
 تعقلها الي ارتسام وتقرر في حقيقة قول له من تلك الصور
 معقول عقلا ومن بمعنى اللام وقوله من عقليته مفضل
 عليه اي من عقليته تعالى لتلك الصور بخلافها لتقرر
 والارتسام وفي بعض النسخ علي من عقله اي عند من عقل
 الفيضان والمفضل عليه يكونا محذوفين على هذا فظهر من

هذا التفريق ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل عليه
قول كلام شارح الاشارات يجمع حول ظاهر كلام الشفا
فان ما قرره شارح الاشارات هو ان علمه حضوري غير المعلول
عليه نحو ما قلناه بقوله فان العاقل الى اخر ما ذكره ويمكن
حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضوري الذي حققه صاحب
المحاكمات ووجه الاولوية هو انه يلزم على ظاهر الاشارات
كون الشيء الواحد قابلا لافعال شي واحد وكونه تعالى
محلا للتكثير وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا اضافية
هذا او يجتمعا ان يكون المراد بقوله وهو اول وهو واجب
الوجود اولى بان يكون علما من تلك الصور الغائبة سواء كان
بطريق قيامها به تعالى او بطريق العلم الحضوري وهذا يكون
علمه عين ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفا قائل
قول واعتبر من نفسك الى اخره رفع الاستبعاد كون العلم
بالمعلول نفس المعلول بان الصورة الحاصلة في نفسك هي
معلولة لك وتتقبل اياها بنفسها من غير ان يتضاعف فيك
الصورة مع انك لست علة مستقلة لها **قول** بل انما تتضاعف
اعتبار تلك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة الاول اعتبار
كونك عالما بتلك الصورة بذات الصورة واعتبار كونك عالما
بتلك الصورة بنفسها والثاني اعتبار كون تلك الصورة
منكشفة في العلوم عندك واعتبار كون تلك الصورة منكشفا
نفسها عندك ومنهنا علم حال التركيب **قول** ولا نظير

الى اخره

الى اخره دفع لما يتوهم من ان منشأ العلمية للصورة بنفسها
انما هو الحلول دون العلوية ووجه الدفع ان الحلول شرط
في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في ثبوتها بنفسها
فلو حصل لك بوجه آخر غير الحلول لحصل العقل المذكور
قول واذ قد تقدم هذا فاقول الى اخره لما استحصل
الشيخ ظن المتكلم بطلوبه بالمقدمات الخطائية السابقة
يرهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدء الاول عالم
بذاته وثبتت ان ذاته علة لمعلوله والعلم بالعلة علم للعلم
بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس
تقبله فانه لما كانت علتان متحدثتين لزم ان يكون العلولان
متحدثين للاحالة وكذا ان تغاير العلوتين ليس الا بالاعتبار
كذلك تغاير العلولين كذا نقل عن المحاكمات **قول**
ثم لما كانت الجواهر العقلية الى اخره دفع لما يقال ان كون
علمه تعالى حضوريا بشكل بالمعدومات والحاصل ان مثل
المعدومات متفردة في الجواهر العقلية وهي باقترافها
حاصلة عنده تعالى فلا اشكال **قول** من غير لزوم بحال
من المحالات التي ذكرها المحقق الطوسي في شرح الاشارات
في الرد على الشيخ من كون الشيء الواحد قابلا لافعال
شي واحد وكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولاسلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة تعالى عن ذلك
وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل يتوسط الامور



الحالة فيه الى غير ذلك **قول** قلت هذا الكلام الى اخره حصل
 الاحاط الخمسة الاول ان قياس العلول الاول على الصورة
 القايمة بالنفس لا يتم فافهم **قول** بل يكاد يكون مصادرة لان
 المدعي وهو الحصول بالصدور اي الحصول عن الشيء يستلزم
 كون الصادر علما وقد اجر اخر الكلام الي تصحيح هذا الدعوي
 في الدليل ولعله كان اخذ بالوجه العام قال يكاد ولم
 يقل يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه اخر اعلم بحسب المفهوم
 من الحصول بوجه الصدور وان كان مساويا له بحسب الخارج
قول فسلم لان الفاعل قد يوجب العلول وهو بلا شرط
 موقوف عليه بخلاف القابل كذا قالوا **قول** تخم تحت لا يطرأ
 من المقدمات السابقة **قول** اذا العلول الاول بالاعتبارات
 الثلاثة الى اخره قال في حكمه العين والعقل الاول الصادر
 من المبدء الاول يلزمه الامكان لذاته والوجود من غير ذلك
 ماهية جوهرية فيصدر عنه بهذه الاعتبارات هيولى الفكر
 وبواسطتها الصورة العقلية ويصدر عنه بالاعتبار الاخر عقل
 وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظاهر انه يريد
 باحد هذه الاعتبارات الامكان والثاني الوجود اللازم له من
 غير الذي هو المبدء الاول وبالثالث الماهية الجوهرية
 النائية بنفسها من اراد التفضيل فعليه بشرح حكمه العين **قول**
 من اخره عن عقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالى بها حينئذ موقوف
 على حصولها في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل

فراعي

ان للمنع مجالا فانه يصادم البديهة **قول** علي ان ارشام صبور
 الجزيات المادية آه يمكن دفعه بما مر من تحقيق الشارح لمذهب
 الفلاسفة في علمه تعالى بالجزيات المادية **قول** وليست
 تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
 بذاته الظاهر ان هذا الشارح الي اعتراض اخر ومعناه انه
 لو فرض الالات الجسمانية عند الجواهر المجردة حتى يرسم
 فيها صور المحسوسات المادية لا يلزم ايضا كون علمه بجميع
 المعلولات بنا على انه مبني على كونها معلولة لذاته تعالى بذاته
 علي ما يدل عليه قوله ان العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر
 عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصورة والالات
 ليست كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايضا بنا على امتناع
 كون الواحد الحقيقي مصدرا بذاته لاكثر من واحد ويرد
 عليه انه خلاف ما هو التحقيق كما سبق نقله عن الشفا
 وشايع الاشارات ايضا وتوجع قول وليست تلك
 الالات تنتم للسابق يعني ليست تلك الالات حتى يرسم
 فيها الماديات ويكون هي والمرسم فيها احصنة عند الاوقول
 بل نفس تلك الجواهر اشار الى اعتراض اخر فيرد عليه انه
 لو اريد ان نفس الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فخصوها
 له تعالى عين عقله تعالى اي هادون الصور الحاصلة فيها فلا
 يكون معلومات له تعالى ولو اريد ان الجواهر معلولات لذاته
 باستقلال الذات كالجواهر فهو ايضا خلاف التحقيق من استناد

عن العلول

الممكنات كلها اليه ابتدأ كون كلها معلومة له تعالى ولو
اريد ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال الذات بخلاف
الصور فان الذات ليس مستقلا ولو كان الموحث هو فقط
فيرد عليه انه لم يشترط احد هذا في العلول لكونه معلوما
للفاعل ولو اريد انها معلولة من حيث الذات لا الذات
والاعتبار معا فلا يكون تلك الجواهر معلومة بذلك الاعتبار
فيرد عليه لم يشترط عليه احد كون العلول علما صدور الاعمال
فيا ليت شعري ماذا اراد الشارع بهذه الكلام فان كثيرا
من كلماته رموز لا يتلقى بالقبول ولا تسرع بالرد كما نقل
بعض تلاميذه انه قال كذلك في تعليلات كتبها علي بعض
مواضع حاشية الشرح على الشرح الجديد للتجريد **قوله**
التاسع الى اخره نقف اجماعا بلزوم الفساد وهو عدم صدور
العلول الاول بالاختيار **قوله** يتوقف عليها الاختيار قيل
عليه انه يظهر من كلامه هاهنا ان الاختيار صفة غير القدرة
يتوقف علي القدرة ولم يثبت صفة اخرى ورا السعة
او الثمانية وايضا يظهر من تفسير الاختيار هاهنا وتفسير
القدرة بما سيجي معني انه ان نشأ فعل ولم يثبت لم يفعل ان
القدرة والاختيار صفة واحدة والقول بان القدرة هاهنا
وقع في البين لا يتفق في جسم مادة التهمة فان الاختيار
لا يتوقف علي الارادة بل عكسه ظاهر واجيب عنه
بان المراد يتوقف عليها صدور الاختيار فان الكلام فيه

لا في

لا في نفس الاختيار في العبارة مساحمة هذا ويمكن ان
يقال ان المراد من الاختيار تعلق القدرة وازلية لا في
توقفها علي الصفات الثلاثة فان تقدمها عليه بالذات او
مجموع الثلاثة وتوقفه علي كل واحد منها ظاهرا لانه من
التفسيرين كما ذكره القايل فتأمل **قوله** والالزم الدور
او التمسك بالاول علي تكوين كون الاختيار المتوقف
والموقوف عليه واحدا فهو يحصل الدور او علي تقدير
الغاير عود السلسلة فهو حقيقة الدور والثاني علي
تقدير عدم عود السلسلة **قوله** لا يكون صدور العلول
الاول بالاختيار وايضا يلزم التكرار في الصفة الحقيقية
وهي العلم كذا قيل وفيه تأمل **قوله** فيلزم ان يكون للحوادث
وجود اذ لم يعلمه تعالى اي اخر زاد بعضهم فيلزم تكرار
الصفات الحقيقية تعالى عن ذلك بل عدم تناهيها لينطبق
الجواب بانه يعلم البسيط الاجالي يعلم جميع الاشياء علي
السؤال ثم اورد عليه انه لا يلزم من صدور الممكنات من
الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم علي الافعال الاختيارية
وجود الممكنات في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود في علم
قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية وان تثبت بانتماع
نفي العلم عن الواجب تعالى في وقت هذه المقدمة كافية
في اثبات الوجود للحوادث في الازل فلا حاجة الى المقدمتين
السابقتين **قوله** الظاهر ان هذين السؤالين لدفع

الاعتراض الثامن علي المحقق الطوسي المبني علي كونه تعالى فاعلا
بالاختيار في جميع معلولاته وسبق العلم علي الافعال الاختيارية
كما يدل عليه قول ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك الي اخر
فمحصل السؤال الاول انه يلزم حينئذ قدم الحوادث
بناء علي وجوب سبق العلم علي الافعال الاختيارية فيلزم وجود
لحوادث في علمه تعالى في الازل فيجب قدما لها تقدم علمه بنا علي
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز قيامها بذاته
تعالى في الوجود العلمي السابق علي حدوثها حتي يقال ان قدما
في ذلك الوجود قدم لصفاته تعالى لانه يلزم التكثر علي ذلك
التقدير والجواب انه بعلم البسيط الاجمالي بعلم جميع
الاشياء فيجوز قيامها به في الوجود العلمي لعدم لزوم التكثر
وقدما بها باعتبار هذا الوجود قدم لصفته تعالى فظهر انطباق
الجواب علي السؤال والاحتياج الي المقدمتين السابقتين
للزوم الفساد المذكور وهو قدم الحوادث وبالحكمة اثبت ان تار
ها هذا العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها واثبات ازلية
العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها بالاختيار كما هو فتامر
ويمكن ان يكون هذا اسوالا يلزم محذورات احدها لزوم تكثر
صفاته الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور
الغير المتناهية ولكن في الجواب اشعار بدفع الثاني بالظهور
ان قدم العالم في الوجود العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن ان
يكون هذا اسوالا واردا من اثبات علمه تعالى بكلا التقديرين

وبعد

وبعد تحقيق الجواب بين فساد علي تقدير شارح الاشارات
ومن جريانه علي سياق المتكلمين وما ينبغي علي مذهب الحكماء انهم
قول او ينبغي الي وجود واجب وكلاهما محال الي وجود
يكون ضروريا عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة اليه محتملا
وكون الانتهاء الي هذا الوجود محالا مبني علي الاصل الذي مبني
عليه الاعتراض الثامن علي المحقق الطوسي وهو انه تعالى
فاعل بالاختيار في جميع معلولاته ولو قال الشارح والاول محال
فتعين الثاني فلا يثبت الاختيار في جميع المعلولات لكان
او فاق بالمقصود اذا المقصود من هذين السؤالين دفع تلك
القاعدة لدفع الاعتراض الثامن علي ما يظهر من قوله ولا يخفى
عليك انه لا يمكن مثل ذلك علي التقدير الذي قررته شارح
الاشارات فتأمل فيه **قول** واعلم ان ما ذكرناه وهو كون الممكنات
موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه عين علمه بها **قول**
جار علي سياق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تعالى زايدة
علي ذاته وحينئذ اي حين ما يساق مذهب المتكلمين واجري
التحقيق المذكور يكون علمه تعالى الي اخر **قول** ومعنى العلم
الاجمالي ان يكون العلم واحدا والمعلوم متعدد او ذلك بان
يحمل الكل عند المدرك دفعة واحدة بصورة واحدة بسيطة
منحلة الي صور كل واحد عند تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظ
احالا لا تفصيلا حتي يلزم الصور المتعددة الغير المتناهية قال
ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم في العقل فان كان ملاحظا للعقل

ممتازا عنده فهو التفصيل وان لم يكن كذلك فهو الاجمال وقال
 اذا جعلت الماهية معقولة حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار
 في العقل ولا يجب ان يكون الاجزاء ملاحظة منفردة بعضها عن
 بعض بل ربما لا يلاحظها بسبب ذهولها عنها والتفاتة الي شيء
 اخر لكن يكون عنده حالة بسيطة هي مبدء تفصيل تلك
 الاجزاء هذا ونظاير من الاحساسات ما اذا راينا اشياء كثيرة
 وقعة فلا شك اننا نجد في ابتداء الامور حالة اجالية ثم اذا جدنا
 النظر الي كل واحد حصل حالة اخرى تفصلها ويميز بعضها
 عن بعض بتلك الحالة مع ان الابصار في الحالتين واقع للحالة
 الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثاني بالتفصيل واعلم
 ان الامام الرازي بطل العلم الاجمالي بوجهين الاول لا تحقق
 للعلم الاجمالي بل لا بد من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل
 عند العلم بالمركب والازم حد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء
 عند العلم بالمركب واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه وكل منهما
 بطل بيان اللزوم انه اذا علم المركب مجلا اجزاه فلا يخلو
 اما ان يكون العلم بالاجزاء حاصلا او لا فان لم يكن لزوم الامر
 الاول وان كان العلم حاصلا بالاجزاء يكون تلك الاجزاء متميزة
 في الذهن فيكون العلم حاصلا بامتيانها عن غيرها فيكون
 معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه اننا لا نسلم ان
 العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيانها فانه لو استلزم للزم
 من العلم بالامتيان العلم بامتيانها فيلزم من العلم بشي

ومما هو الامر بالعلم
 على القول ببداهة القول
 كما قال السيد فاعلم
 عا سح المواصف
 م

العلم

العلم بامور غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه
 مبني على ما فهمه المتأخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي
 من ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيان
 عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم به مع العلم بامتيان
 غير وهو ليس بشي اذ ليس هذا اختلافا في نفس العلم
 بل هو اعتبار انضمام علم اخر اليه وعدم انضمامه اليه وكما
 يعتبر العلم بالشيء مع العلم بامتيان مع عدمه يمكن ان
 يعتبر مع العلم بالامر لازم او يلزم له ومع عدمه فالصواب
 في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ
 كذا ذكر سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع
 والثاني انه ان لم يحصل لبعض الاجزاء صورة في الذهن
 عند العلم بالكل لم يكن العلم بالكل مستلزما للعلم باجزائه
 وان حصل لكل جزء صورة فيه فهو العلم التفصيلي والاول
 بطل فتعريف الثاني وهو ان العلم به يستلزم العلم باجزائه
 مفصلة واجيب عنه بانه حصول صورها لا يستلزم
 كونها معلومة تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها و
 بيان ذلك ان الانسان اذ اقصد تصور شي قصد اولا
 فاذا حصل صورته في ذهنه لاحظها ويميز عن غيره
 وملتفت اليه ممتازا عنده عن غيره كما يشهد به الوجدان
 واذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه فرجا يلاحظه وان لم
 يميز عن غيره ولم يلتفت اليه قصد اولا والاول هو العلم

التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور
المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد الاول هو ذلك المركب
واما اجزائه فهي مقصودة له بالقصد الثاني على قياس
الوجود الخارجي فان الموجد اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده
الاول ذلك المركب لكنه لا بد له من ايجاد اجزائه فهي داخله
في قصد ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان
ملحوظا مقصودا بذاته كان اجزائه مرتسمة فيه قطعا لكن
لا يجب كونها ملحوظة منفردة بعضها عن بعض عند العقل
بل ربما يكون عند حالة بسيطة هي مبدء تفصيل تلك
الاجزاء بلا اكتساب جديد فاذا وجه ذلك المصور وعقله الي
الاجزاء تمثلت فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت
بين الاجمال والتفصيل راجع الي نفس العلم بالشي لا الي
انقسام علم آخر اليه فان المعلوم نفسه قد يكون ملاحظا
بالقصد ممتازا عن غيره امتياز تاما وقد لا يكون كذلك مع
كونه معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره سيد المحققين قدس
سره ولا يخفى ان كون علمه تعالى صورة واحدة متخلة الي
صور الاشياء كما في العلم الاجمالي على ما قاله الشيخ من
كون العلم واحدا والمعلوم متعدد امشكلا اذ يلزم اما انطباق
صورة واحدة على اشياء متباينة واما عدم معلومية جميع
الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذه صورة
الكل المجموعي ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالتفصيل انما يلزم

لو كان

لو كان مخطرا بالبال كمسورة الكل وفرق بين الاجمال والتفصيل
بالتفاوت وعدمه كل في ابصار جماعة من بعيد ثم تحدد النظر
اليها فان المبصر في الحالتين هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي
على ما قالوه فوق مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المختصة
ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة كما يعلم من
بيانهم لمراتب النفس والمشاهدة هي الاخطار بالبال
فكيف يمكن ان يقال ان الاجزاء مشاهدة وليست مخطرا
بالبال ولو سلم فالقول بعدم الاخطار في الواجب واثبات
التفاوت في معلوماته بحسب علمه تعالى لا يخفى ما فيه
الهمم الا ان يقال كون علمه تعالى اجماليا ليس الا معني
ان العلم واحد والمعلوم متعدد وكما ان كل واحد من تلك المعلومات
معلوم له تعالى بذلك العلم الواحد كذلك كل واحد منها مخطر
وملتفت له تعالى بالتفاوت واحد هو عيب ذلك العلم
واخطار كذلك وتشبيهه يا بصار جماعة دفعة من غير تحدد
النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو مقرر من وجه
ومبعد من اخري على ما هو شأن امثال هذا التشبيه في
امثال هذا المطلب **ول** من التمثيل الذي ذكره
من حال المحجب عن مسئلة بعلم جوابها اجمالا قال
المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل العلم الاجمالي كما اذا
سئل عن مسئلة معلومة لنا فقبل الشروع في الجواب
جدد لانفسنا حالة بسيطة هي مبدء التفصيل المعلومات

التي في تلك المسئلة واذا شرعنا في الجواب وبيننا المعاني
واحد او احدا تمثلت واضحة عند العقل ممتازة ولو
تأمل متأمل وفتش احواله يجد اكثر معلوماته كذلك لا
تفصيل لاجزائها عنده لكن له الاستحضار والتفصيل
تقوم الشارح الجديد ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث
قال اوليس ذلك بالقوة المحضة فانه عند حالة بسيطة
هي مبدء تفصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه
بل هو علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث جملة وبالقوة نظرا
الى التفاصيل التي فيها وقوله فانه لو فرض ان الامر في
المثال كذلك انه معناه ان تقوم الشارح الجديد ساقط
فان المجيب في تلك الحالة عالم كمالا بتلك المسئلة بحيث
اجزائها بالفعل ولين سلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة
فلا نسلم ان الحال في المثال كذلك والغرض من المثال انما هو
توضيح وتقريب الى الفهم ولا يصح عدم مطابقة المثال
اذ يكفيه المناسبة في الجملة وهي انه كما ان تلك الحالة البسيطة
مبدء لتفاصيل تلك المسئلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي
فيه سبحانه وتعالى مبدء لتفاصيل الاشياء خلقا في الخارج
قوله وقد حقق ذلك اي كون العلم الاجمالي علما بالفعل او كون
الغرض من المثال هو التوضيح وقولهم التمثيل ايراد فرد
من افراد الشئ لا يضافه على سبيل التغليب بخلاف المشاهد
فان تجريبي يذكر لا ثبات القاعده والاول انشأ بقوله

في الكتب العقلية **قوله** فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة
في علمه تعالى هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى اي لا يخلو
عن هذين الشقين باعتبار الوجود العلمي لا متناع كون
وجودها عين علمه الذي هو عين ذاته تعالى على مذهب
الحكماء اذ يلزم حينئذ ما كون ذاته بشحا للعالم او الاتحاد معه
بالحقيقة وكلاهما محتمل تعالى عن ذلك علوا كبيرا عدا على ما
ذهب اليه ارباب الطواهر وما على ما ذهب اليه العارفون
القائلون بوحدة الوجود وانه لا شئ حقيقة في الوجود
الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات في علمه تعالى عين
علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين
ذاته عين العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان
التي هي ماهيات الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان
الثابتة عكوس وتجليات ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو
عين ذاته فلا يتصور فيها الخلو والارتسام لاقتضائهما
الغايب في حال علمه بذاته مع علمه بمعلولاته كحال ذاته
مع معلولاته وهذا الكلام يعلو عن طرز علم الكلام ولذا
لم يلتفت اليه الشارح على تحقيق الشارح على ما ذهب
اليه العارفون انما هو كون علمه تعالى حضورا على ما بينه
في تعليقاته على الزورا **قوله** وهو في هذا الوجود متحدة
فلا يلزم من قيامها بحسب هذا الوجود بذاته تعالى تكثر
صفاته الحقيقية كما ذكره بعض الناظرين وفيه تأمل اذ تكثر

الصفات الحقيقية امر لازم على سياق المتكلمين والكلام فيه
والظاهر ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير المتناهية
في علمه تعالى حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا نقول
قوله ويمكن ان يذهب الي الاحتمال الذي ايدى بعض المتأخرين
اي اخر قد استوفينا هذا البحث فيما سبق الا انه سيجب
ها هنا في وجود المعلومات في علمه تعالى على مذهب المتكلمين
والحكماء على الاحتمال الذي ابداه الشارح الجديد للتجريد
تستبينه فلا بأس بدخول ما قلنا كما ان المرأة سبب لاكتشاف
بسبب العكس الغير الموجودة على قول الاشعة كما قررنا ذلك
علمه تعالى سواء كان غير الذات او عين الذات سبب لاكتشاف
بسبب صور المعلومات الحاصلة وكما ان العكس لا وجود
لها كذا كانت المعلومات الحاصلة في علمه وكما ان العكس غير
قائمة بالمرأة والاختلفت باختلاف مواضع النظر اليها كذا
المعلومات في الوجود العلمي غير قائمة بشي ومن هذا يتبين
انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعلوم الصريح ولا التكرار في
ذاته تعالى ولا قيام شي بذاته تعالى على مذهب الحكماء حتى
يكون شي واحد قابلا وقاعلا ولا تعدد القدا لانها موجودة
علمية لكن يبقى انه يلزم القول بامور غير متناهية مقرر في
علمه والاحمال في العلم لا يستلزم الاحمال في المعلوم المخالف
بالماهية للعلم على الاحتمال المذكور اللهم الا ان يقال انها
في تلك الوجود اعتبارات محضة لا تحقق لها كما يظهر من

تشبيهها

تشبيهها بالعكس قنامل وانصف ولا تجعله تشبيهات ما
حتى لا يبعدك عن المرام عند حل فان امثال هذه التشبيهات
في امثال هذا المطلب مقربة من وجهه ومبعدة من اخري
على ما ذكره الشارح في الزوراء واسترنا اليه فيما سبق **قوله**
ولا يمكن حمل المثل الا فلاطونية الي اخره دفع لتوهم ان
يقال القول بوجود الاستيل في علمه تعالى قائمة بانفسها قول
بالمثل الا فلاطونية وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم
بالقول المذكور ووجه الدفع ان المثل الا فلاطونية جواهر
مجردة موجودة في الخارج قائمة بذاتها بخلاف ما اجري في
الممكنات فانها وان كانت قائمة بذواتها الا انها ليست
موجودات خارجية كالمثل بل موجودات علمية فلا يمكن
حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر كون المعلومات علم
فغير مانع عن الحمل المذكور لان القول بتحقيق جميع افراد
الاعم يستلزم القول بتحقيق جميع افراد الاخص ايضا **قوله**
وهذا اقرب اي الي القول والحق ما قيل ان علمه اه وفيه
اشارة الي ما فيه حيث لم يقل وهذا هو الحق او وهذا هو
الصواب وقوله وذلك لان كون العلم بالعلة الي اخره علة
لاقربيه ما قاله وبعد ما قيل **قوله** لو سلم انه كذلك اشارة
الي منع سببيه العلم بالعلة للعلم بالآخر فان قلت انهما
باختبار وصفيهما متضايقان مشهوران قلت ان المتضايقين
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهورين او تحقيقات **قوله**

بالعلم لان العلم والمعلوم
شيان ولا يمكن
العلم بالعلم
للعلم

واعلم انهم ذكروا الى اخره هذا عود الى الدليل المذكور للانطواء
ليبطله بدليل اخر **قوله** ولو صح ما ذكره لا يمكن ان يقال
اي ان يثبت المطلب بدليل اخر غير ما ذكره وهو ان يقال
ان من جملة احواله اه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب
علي ما لا يخفى وهذا القول باطل اذ يلزم حينئذ من علمنا
بذاتنا علمنا بجميع الاشياء فما ذكره ليس بصحيح **قوله**
وفيه ما اشرنا اليه بقولنا والقول بان هذا الوجود الخارجي
باعتبار انه علم صادر عنه بالاحباب و باعتباره موجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تقسف لا يرتضيه الفطرة
السلطنة **قوله** ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلوا عن طور
علم الكلام قال في الزور ليس المعلول مينا الذات العلة
ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شيوة
روجه من ووجهه وحيثية من حيثياته ثم قال فالمعلول
اذن ليس الاعتباريا محضنا ان اعتبر من حيث نسبه
الي العلة علي النحو الذي نسب اليه كان له تحقق وان
اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل مستغنا فالشوب اذا
اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مينا
للقطن ذاتا على حدة كان مستغنا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال
الاعيان الساتنة ما شئت راحة الوجود وانها لم تظهر
ولا تظهر ايضا هذا وبعد هذا الكلام ييكشف اسرار من

جملت

جملتها سر علم سبحانه وتعالى ويكون حضورا بلا مدغنة
علي ما بينه الشارح في تعليقاته علي الزور ويمكن ان يكون
عين ذاته علي ما بينا فيما سبق **قوله** بل يكون مع اعتبار قيد
عالم بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته
مع قيد الاول اعتبار القيد في العالم والثاني في العلوم و
هكذا اذا اعتبر في كل قيد غير ما في الاخر وكل التقادير بما
اذ الكلام في عالمية الذات ومعلوميته لا الاعتبار ولا شك
انه اذ قيل هذا الشيء باعتبار عالم بنفسه من حيث هي
لوهذا الشيء بنفسه من حيث هي عالم به باعتبار له او باعتبار
عالم به باعتبار اخر فهو يرجع بالحقيقة الي عالمية الاعتبار او
معلومية او كليهما فان قلت الحاضر عنده والحاضر
او كليهما انما هو مجموع الذات والاعتبار معا ولا محذور لان
الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي وليست
فيكون الذات ايضا كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور
وهو ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم مقابلة الشيء
لنفسه **قوله** ونبي النسبة قد يكون للوحدة الي اخره
ونظير صدق السالبة فانه كما يتحقق بوجود الموضوع
وانتفا المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفا الموضوع **قوله**
وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع قيد الى اخره وفيه
ما ذكرنا سابقا اللهم الا ان يقال حكم المجموع قد يخالف
حكم الاجزاء فان قلت اذا كان المجموع حاضرا فلا بد من

حضور كل واحد من الاجزاء على ما يشهد به البديهة قلت هو
 كذلك في الحاضر ولكن لا نسلم في الحاضر عند فختار ان الذات
 مع قيد عالم به من حيث هي وهذا سوا اختيار الشارح لهذه
 الصورة ها هنا بالذكريات **قوله** ومقدم الشرطية بالنسبة ^{الاول}
 الي وجود العلم دايم الوقوع فانهم ذهبوا الي ان مشيئة الفعل
 الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلفوم العلم وسائر
 الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فلا يصح منه
 ترك الفعل وهذا مبني على ان ايجاد الفعل بالنسبة اليه
 اولي من تركه وليس كذلك باب درك دخال وحظا
 حاجت ردي زيارا والحق ان المشيئة اللازمة لذاته انما
 هو المشيئة المتعلقة في الازل بوجود المذورات فيما لا
 يزال حتي يكون منفردا بالقدم الزمان فان من خواص
 الالهية **قوله** وامتناع الترك بسبب الغير وهو علم
 بان الترك نقص **قوله** كما ان العاقل يغمض عينه كلما قرب
 ابرة الي اخره **قال** الامام حجة الاسلام ان هذا يلحق بالافعال
 الطبيعية في كونه ضروريا كصرف الانسان الماعند
 وقوعه علي وجهه والجبر طرية الافعال الطبيعية **قوله**
 لان المقتضي لقدرة هو الذات والمفصح الي اخره هذا دليل
 لعموم القدرة سائر الممكنات علي ما يفهم من المواقف و
 شرحه **قال** فيها قدرته نعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل
 عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته

الجدارة

الى ذاته والصحيح المقدر به هو الامكان لان الوجوب والامتناع
 ينفعان المقدور به ونسبة الذات الي جميع الممكنات علي السواء فاذا
 ثبت قدرته علي بعضها ثبت علي كلها وهذا الاستدلال مبني علي ما ذهب
 اليه اهل الحق من ان المعلوم ليس شيئا وانما هو نفي محض لا امتياز فيه
 اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يقو راختلاف في نسبة الذات للممكنات
 بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعلوم لا مادة له ولا صورة
 خلافا للحكام والالم عتتج اختصاص البعض بقدرة وتعالى و
 بعض كما يقول الخصم مغلي قاعدة الاعتزال جازا فليكون خصومية
 بعض المعنومات الثابتة المستقيمة مانعة عن تعلق القدرة به **قوله**
 قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون ممكن
 اخرو علي التقديرين لا يكون نسبة الذات الي جميع الممكنات علي
 السواء انتهى **قوله** اما اصل القدرة فقد استدلل عليه من حدوث
 العالم بان ايجاب العلة لا يستلزم قدم العلول وقد تفرغ المنطق
 يوهان بديع لهذا المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان
 اردت الاطلاع فعليك بالمواقف وشرحه **قوله** ولان الامكان
 مشترك بين الممكنات دليل اخر ايضا علي عموم القدرة كقولنا
 ولان العجز عن البعض نقص **قوله** وقد ثبت انه فاعل الاختيار
 الخ اورد عليه بان اختياره في جميع الممكنات اول المسئلة وان
 اراد اختياره في الجملة فسلم لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات
 اليه تعالى اختياره في الجميع لجواز ان يصدر عنه تعالى شيئا لا اختيارا
 علي ما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عنه ذلك الشيء الاشياء
 الاخر بالايجاب او غير الواجب بسبب ذلك الشيء كما يلزم فعل
 لفعولنا بحيث لا نستطيع علي ترك الفصل الثاني واجبيات المراد بالا

اختيارا

مزان يكون بواسطة او بلا واسطة واقول لا احتياج الى هذا الجواب
بعد ما قرر انه لا موثوق في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة اليه
تعا ابتداء وعلى هذا كان الاول ان يقول من الاستناد الى الواجب بدل
الاستناد ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري
بقوله تعالى موجب بالنظر الى صفاته كما يقوله الاشاعرة من صفاته
تعالى صادرة عنه بالايجاب والوجودات الباقية من الممكنات بلا اختيار
فالمراد بالممكنات ما عدى صفاته **قوله** فعل الله تعالى ومقدوره زاد
قوله ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولو كانت خارقة للعادة
لا تدل على التصديق كما لا يخفى **قوله** ان الارادة ملول الامور لازمة له
او رد عليه انه اراد ان يستند من نفي كون الشور والمعاصي ما موراهما
على عدم كونها موانع له تعالى بان الارادة امام ملول الامور فليزوم من
انتفاء الامور انتفاءها فوجب حينئذ ان يقول بدل قوله اولاً لازمة
لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم واجيب عنه بان الارادة
لما كانت لازمة الامور وضد الشور والمعاصي من الخيرات والطاعات ما هو
بما فيكون مواده فلا يكون الشور والمعاصي مراد من ضرورية امتناع
ارادة الصديق اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامور
في الشور والمعاصي على نفي كونها مراد من بل بوجود الامور في صندهما
نعم لم يستلزم انتفاء الامور في احد الصديق وجوه في الاخر لا مكف
تنزل عبارة الشارح على ما ذكره المحجب وليس كذلك والحمل على غلط النسخة
يا بابه هي قوله في الجواب ان الامور قد ينفيك عن الارادة فانه نفي للضرورة
لا للاممية وحمله على تحقق الارادة بدون الامور لا يخجل عن محمل قتال
قوله والرضا هو لا رادة احبب عنه بان الرضاء ترك الاعتراض
يؤيد الكفر الكافر ويعترض عليه ويواخذ به وكان الشارح لم يتعرف لمد

الجواب يظهر الفرق بين الارادة والرضا من اخر كلامه كما سيعلم ان شاء
الله **تعالى** **قوله** وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء الى قوله لا باعتبار
الفاعل يعقوب ان الكفر نسبة الى الله تعالى بالاعتبار فاعليته له واجاده
اياء ونسبة اخرى للعباد لا اعتبار محليته له وانكاره باعتبار النسبة الثانية
دون الاول والرضا بالعكس والفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب
الرضا بشئ بالاعتبار صدور عنه فاعله وجوب الرضاء به لا اعتبار
وقوعه صفة لشئ اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو
باطل **جماعاً** **قوله** فضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الا
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدر اجاده اياها على
قدر مخصوص وتقدر معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن عمله بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حق يكون على
احسن النظام واكمل الاستقام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي
مبدأ الفيضات الموجودات من حيث جعلها على احسن الوجوه والاعمال
والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بسببها على الوجه الذي
تقرر في القضاء والمقتولة يتكرون القضاء والمقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويشتهون علمه بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقد رتبهم هذا فان قلت
اذ كان العلم تابعاً للمعلوم فكيف يتصور كونه تعالياً وسبباً للموجود المعلوم
على ما هو مذهب الاشاعرة وبينه الشارح في رسالته الجديدة قلت
العلم من حيث انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم
ومدخلة فيه لكنه من حيث انه يميز وسيلة الى اختيار الفعل وارادته
يكون له سببية ومدخلة في وجوده فكونه تابعاً لنفس المعلوم لا ينافي
كونه سبباً لوجوده صرح به سيد المحققين قدس سره في حاشيته على الشرح

زيد

القديم للتجديد ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقلي عندنا
فلا يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه حتى يكون خالفها مستحقا
للذم فيكون متكوبا بل هما شرعيان حاصلان بامور الشارع وهو امر تعالى
ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** قلت **قوله** في المثال
المذكور الخ هذا يريد على الجواب الاول والثالث لا يقتضيهما على الفوق بين الامارة
والامر حاصل انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون للطبع عاصيا فافا العبد
اذا خالف السيد في امر مع انه اتي بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكره ولعل
انه اذا خالفه ولم يات بالامر لم يكن مطيعا لا تبيانه بما يرضاه وكذا
يلزم كون المعاصي مطيعا فان العبد اتي بما يرضاه السيد مع انه خالفه
يكون مطيعا والحال انه اذا اتي بما يرضاه ولم يات بالامر لم يكن
عاصيا لعدم اتيانه بالامر ومخالفة فعله فيها امر به **قوله** ولا شك
انه لو علم السطان حقيقة الحال لم يقيم للسيد عذره في صورة مخالفة
لا فاسطان يقول انما يات بالامر لرضائك قبل انما لم يقم عذره اذا علم
العبد رضاه واراد تعاو كان لا رادته تاثير في فعله والا فيقول السيد
لا دخل لا يراد تنا في فعله وتركه لانه لا تاثير لها فيه ولا يعاينها
ايضا فانما يخالف لا هنا عاداته لكن لا يفرقها عن فيه لان الممثل له
وهو الواجب لاداته تاثير في فعل العبد بل **قوله** يجب ان
يقال للمحصل المقتربة بين الارادة المبحوث عنها والرضا والقدر
بين الامور الذي فوزت به الطاعة والمعصية والذي لا فوزت به فان
الاول هو الامور القدونية المشروعية والثاني هو الامور التلونية الذي هو
عيني الارادة والرضا اعني ترك الاعتراض انما يتوابع على موافقة الاول
دون الثاني اذا خالف الاول **قوله** وعند الفلاسفة الخ هو الدرك الفاعل
اي ما يصح منه الدرك والفعل فالحياة في حقه تعالى انما هو كونه يوصح ان

يعلم ويقدر ووافتهم ابو الحسن البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة
لكان اختصاصه بتلك الصفة فانه لو كانت بصفة اخرى لزوم التسلسل في
الصفا الوجودية هو فلا بد من الانتهاء اليها لا يكون اختصاصه بصفة
اخرى فيكون توجها بلا مرجع واجاب عنه المصنف في المواقف بان الحق ان ذاته
مقابل مخالفته بالحقيقة كسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص
بامور فلا يلزم ترجيح من غير مرجح **قوله** وهو عندنا صفة نارية على نفس
الصحة فان جعل امره صحة العلم ليس اول من نفس صحة العلم فخره
زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل صرح به المصنف في المواقف **قوله**
وليس رجعيب الى العلم بالمسوعات والبصيرات فاننا نعلم بالبداهة
انا اذا علمنا شيئا علمنا تاما ثم ابرناه انه يحصل لنا حالة اخرى شغله
على الاول هو الابصار وكذا السمع فكذا في حقه تعالى السمع والبصر
تأثيرات في العلم لظواهر النصوص الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمثوبات
ولم يثبت بانها صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم
كان حكمهما حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتها بخصوصهما كما لم
يتعرض لمفوض او ركا سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو
رجع الصفات الدارة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفا
الاحرة لقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر
وجبه ارجاع عذرين بوصفيتين بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات
مع ان ظاهرها النصوص مشعر بالخاتمة والاحتياج الى الالة انما هو في حقا
قال اشارة في الرسالة الجديدة ليست شرعي ما الباعث للشيخ الاشعري
على ذلك اي على ارجاعهما الى العلم مع ان شحيمته وطريقته المخالفة
على ظواهر النصوص **قوله** واعتوقنا بعدم الوقوف على حقيقتها لفقونا

والتكليف انما هو معرفة الله بحسب الوحي فانهم انما كلنوا بان يعرفوه
بالصفات التي افغوها وشاهدوا فيها مع سلب التقايق لنا شيئا عن
اشياءها اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا من حيث احتياجه
سواء بغيره او لغيره بان يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب
التقايق لنا شيئا عن اشياءها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى
واجب لذاته لا لغيره علم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات
مريد لجميع الكائنات وهكذا في سائر الصفات ولم يكن باعتماد
صفة فيه تعالى لا يوجد مثله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كان
به امكنه تعقله بالحقيقة ومن هذا ظهر سر قوله عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه مع انه تعالى قال وما قدر الله حق قدره **قوله**
ولما كان وجود الواجب وتعيينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية
فلا يشارك فيه غيره فان كل كلى اذا كان تعيينه بذاته او جزؤه او
بلازمه او بفاعل اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل يكون نوعه منحصرا
في فرد بل يتسع فرد الخوله تعالى هذا يكون المراد بالكل في قوله لم يكن له
ماهية كلية الصادق على كثيرين وهو احد معق الكلى كما سبق في الشرح
والحاصل ان واجب الوجود كلى منصرف في فرد مع امتناع غيره لان
تعيينه ووجوده وكذا وجوبه عين ذاته فلا يجوز التعدد مع اتحاد
الماهية اذ لو كانت الامور المفكورة عين الذات في كليهما لزم
ان يكون قولها على كثيرين لذاتها فليزوم عدم تحقق الماهية بوحدة
وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد ان
يكون التعدد بواسطة امراض غير الذات فيحتاج الى الغنى في وجوده
فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود على قدر تعدده كان ممكنا
مع فان قلت لم لا يجوز ان يختلف الماهية في ذلك للتعدد ويكون نوع

كل منها منحصرا في فرد قلت لانه يكون الوجود ووجوبه عارضاين
لها مشتركين بينهما وكل عارض معلول اما المروضة او عبد خاله غيره فيه
وكل منهما باطل اما الاول فلا يستلزمه كون الشيء علما لوجود نفسه واما
الثاني فافحش وهذا تفصيل ما ذكر الشيخ في التعلقات من ان وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والامكان معلولا
وبهذا نرفع ما ذكره ابن كونه في بعض تصانيفه من ان البراهين
التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية
واما اذا اختلف ولا بد له من برهان اخر ولم اظفر به الا الان ومنهم
من عمل كلامه بان كل واحد من الوجود والعين جزئ حقيقي فلو كان
له تعالى ماهية كلية وكان كل منها واحدا عين ذلك الماهية لزم
ان يكون الجزئ الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان هذا
ولا يخفى ان الماهية الكلية عين افرادها التي هي الجزئيات وكونه عقل
عن تشكلم للكل المنصرف في فرد مع امتناع غيره بالواجب **قوله** وقد
يستدل عليه اي على ان الماهية الممكنات كما هو مذهب المعتزلة فان
هذا الدليل يختص بتعيينه وتفصيله انه لو كان له تعالى مثلي مشارك له
في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول باطل لما قرر
مندهان توحيد الواجب على ما فصلنا اننا وعلى الثاني يعتز كل من الواجب
والمثل الممكن عن الاخر بخصوصية فاما ان يكون الوجوب والامكان
من لوازم الماهية المشتركة بين كل منهما فليزوم اشتراك الكل في الكل
وانه باطل للزوم اجتماع الوجوب والامكان في كل من الواجب والممكن
واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية مع الخصوصية فليزوم تركب الواجب
من الماهية والخصوصية مع الواجب لا ما يستلزم الوجوب وهذا ظهر
انه لو قل من اول الامر لو كان له مثل كان متنازعا عن الاخر بخصوصية

فلزم التركيب الثاني للوجوب فوجه ان يقال انه يجوز ان يكون الواجب
مع ومن الخصوصية كما ان البسيط المطلق هو النفس العروضة للعوارض النفس مع
العوارض **قوله** واعلم ان التوحيد ما يحصر وجوب الوجود او يحصر الحقيقة
او يحصر العبودية قد يتوهم منه ان المعتقد لا حد لها فقط هو من موحد
وليس كذلك ما لم يعتقد الثلاثة لا يكون موحد او يدفع بان هذا مبني
على استلزام كل واحد منها للآخرين اما استلزام العلول للعة او العلة
للمعول او كلاهما والاول بالنظر الى الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث
بالنظر الى الثاني فعدم اعتقاد الثلاثة عند اعتقاد واحد منها انما هو
عناد محض فان شئت ايضا ما قلنا فاسمع لما نقلوا عليك اعلم ان مشاهد
العبودية حصر الحقيقة ومشايد حصر الحقيقة حصر وجوب الوجود وذلك
لان التوحيد المطلق به كل احد انما يعتقاد عدم الشوكة في الالهية وجوبها
ولم يرد بالالهية على ما في شرح المقاصد وهو وجوب الوجود والحقيقة بالعبودية
اي لا استحقاق للعبادة من خواصها وقد تقرر ان العلة الحقيقة ما يكون
مصدر الفعلية التي يولد في ذلك ما هو بالقوة فانه من حيث
هو بالقوة معدوم وقطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدر للوجود
نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتأثير الفاعل الحقيقي والماهية الممكنة
كلها في ذاتها بالقوة فلا يصح شي منها ان يكون مصدرا بالفعل وما
وجودها فان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو او اعتباري ومتعلقه
بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوق بالقوة فلا يصح مصدرا حقيقيا لما
هو بالفعل كذا نقله الشارح في الرسالة الجديدة عن بعض المحققين اذا
تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتألف الذي هو
عين الماهية الذي هو الواجب فاذا لم يشر الوجود الاله هو وتأثيره
في التشخيص ليس بالحقيقة بل هو مبدأ الاعداد وهذا الحكم مما اتفق

عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المقتولة فظهر على المتأمل مشائية
حصر وجوب الوجود لحصر الحقيقة واما مشائية حصر الحقيقة لحصر العبودية
فيؤخذ من قوله تعالى اتعبدون ما تحبون واسم خلقكم وما تعبدون فان
فيه دلالة على ان الله الذي خلقكم واعمالكم هو الحق المعبودية لا غير وكذا
قوله تعالى امن بخلق لمن لا يخلق فما اجهلك المقتولة حيث يقولون نحن
احباب العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناء على ان التقدم الزمان
ايضا من خواص الالهية مع انما تم شركا لا تخص لقولهم يكون العباد
خالقا لا فعالهم فان الحقيقة ايضا من خواصها وهو مشايد حصر العبودية
نعم يخصونها بالحقيقة الجواهر وقد تبين بطلان فيما سبق ومن هذا
ظهر سوا استدلال جمهور المتكلمين على التوحيد مطلقا ببرهان الفاعل
على ما هو المشهور بينهم فانه يكون بالنظر الى القسم الاول منه استدلالا
انيا وبالنظر الى القسم الثالث لم يلا يحفي على المتأمل في هذا المقام فاحفظ
هذا التحقيق فانه للموحدين حقيق والله ولي التوفيق ثم انهم
ذكر والتوحيد مراتب الاول التوحيد في الافعال وهو اول فتوحات
السالكين الى الله تعالى وهو ان تتحقق بعلم اليقين ان لا مؤثر في
الاهو وقد انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء حجاب القوة الفكرية
او اقتبس من انوار مشكاة النبوة فان مذهب قديلا ما خالف ظاهر الكتاب
والسنة ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يوكل اموه كلها الى الفاعل
وقد اشرنا اليها فيما سبق **قوله** وقد مرت الاشارة الى دليله في قوله
اشارة الى الدليل الاول وانما يقال وقد مر دليله لان عنوان مطلوبه في قوله
اولا انه كلام يحمل فكانه اشارة الى الدليل الاول قيل في قوله فيلزم التوكيد الثاني
لوجوب اشارة الى دليله وخلاصته انه لو تقرر الواجب لا يشترط
افراد في وجوب الوجود الذي هو غيبي خارج عن حقيقتها فيجب ان يمتنع

بخصوصية فيلزم التركيب المنا في الوجوب في افواده ويرد عليه
 ما ذكره ابن كونه من ان هذا البرهان يبيح استعمال وجود واجبيين
 متساويين في الماهية ومن الجائز ان يكون موجودان مختلفان
 يخصر نوع كل منهما في شخصه ويكون وجوب الوجود عرضيا لهما
 كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين ان دفعه
 على الدليل الاول عما فصلناه سابقا **قوله** فنامل ليس الامور بالتأمل
 اشارة الى منع لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على التقدير الاول
 مستندا بجواز ان يكون الفاعل هو المجموع المحفوظ من غير ارتباط
 والمعلول هو المجموع المحفوظ مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع
 هو مجموع الهيئة الاجتماعية بدوت وصف الارتباط ولا
 شك في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون المجموع
 فاعلا فان قلنا ان الم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يكون
 هناك مجموع وراء الاحاد قلنا بدئية العقل تحكم بوجود مجموع
 وراء الاحاد اذ وجود الكل عند وجود اجزائه ضروري كما سبق
 فان قلنا ان هذا المنفرد يوحذ تارة مجعلا وتارة مفصلا
 وهو لا اعتبار الثاني في علة له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام
 اليه ما خور ابا الاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثبات
 كل منهما واجبة لذاته فليس هناك ممكن اذ ليس الوجود الا هذا الواجب
 وذلك الواجب وكل منهما مستغن عن العلة **قلت** الاجمال والتفصيل
 انما يوجبان التقا وفي الملاحظة لا في الامر المحفوظ فالوجود في
 الخارج في صورت الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما
 علة للاخر بحسب الوجود الخارجى ولوجاز ذلك لجاز ان يكون
 علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث

التفصيل

التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة
 اخرى وقد اتفق العقلاء على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور على
 اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما جاز
 كون اجزاء الحد مفصلا علة لها مجعلا لان المجمل والمفصل مختلفان
 في الوجود الذي يجوز كون احدهما علة للاخرى بحسب كمال الوجود
 لكنها في الوجود الخارجى متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخرى في
 هذا الوجود **فان قلت** لا نسلم احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل
 تخصيصا للمقدمة القابلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل مستقل بما
 اذ لم يكن الممكن مركبا من الواجبين **قلت** هذا تخصيص في التقدمة
 الكلية الضرورية من غير سند معتد فاننا اذا عرضنا هذه المقدمة
 على العقل يحكم بها حكما كلياً من غير استثناء ولو صح ذلك لا ففتح
 بابا للتخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من
 البراهين في شيء من المواد هذا هو التحقيق الذي افاده الشارع في
 بعض رسائله وقيل وجه الامور بالتأمل اننا لا نسلم انه يلزم على التقدير
 كون الواجب معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو المجموع لا اجزائه
 ولا يلزم من احتياج الكل الى شيء احتياج الجزاء اليه فان كل مركب سواء
 كان التركيب من الواجبين او الممكنين محتاج الى جزئيه مع استعمال
 احتياج الجزاء اليه سواء ان الجزء علة فاعلية للكل او لا واورد عليه
 ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج ما لزم لا احتياج الاجزاء مطلقا
 بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير انضمام شيء اخر اليه الى الفاعل
 انما هو احتياج الاجزاء كلها او بعضها على ما يشهد به بدئية العقل
 والمثال الاخر المركب من الواجب والممكن فان العلة الفاعلية له انما هي
 جزء الواجب وعليه للكل باعتبار جزاءه والشارح سلم في رسالة اثبات

ين
 اجزائه

الواجب منع وجود كون الفاعل المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه
مستدلا بالركب من الواجب والممكن وبالجملة الامر بالتأمل في هذا المقام
انما هو لوقفة الكلام ولرفع ما يحتاج في لا وهام **واعلم ان الشيخ** اشار في
التعليقات الى الدليل المذكور حيث قال كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا
عليه اعوانه يتصور وجود واحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود
الاثنين الا والواحد موجود وغده مقدمة كلية اذا اضيق اليها ان واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية فرضت انتج منها انه لا يتصور
وجوده ان متصفا بوجود الوجود انتهى فان هذا الكلام يحمل ما
ذكر مفصلا فتأمل حتى تطلع عليه واسدولى التوفيق وبالله اتمه التحقيق
قوله قد اشير اليه في الآية كونها اشارة باعتبار كونها دليلا عقليا واما باعتبار
كونها دليلا تقليا فصحيح لان لو لا امتناع الاول لامتناع الثاني او لاحتمالا
ان يكون المراد بالآية الخالق بل الواجب او العبود لكن الملايم للتأني
وهو الضاد للخالق وابعث ان المراد حصر الخالق والاية تنفي الجمع الا ان
الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان الاثنين **بل انظر قوله**
ويمكن ان يقال ان التقدير يستلزم امكان التخالف **اعلم ان سيد**
الحقوقي قدس سره قرر بوجهان انه لا يمكن في تعليلاته على حكمته العينية
بقوله لا خفاء في امكان ارادة احدتها حركة زبد في وقت معين فلا
يجوز اما ان يمكن للاخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا والثاني وجوب
عجزه اذا ما منع له عن ذلك لا الارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه
وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزوم وقوع احد الامر
وضواها اجتماع المشائين او العجز والالزام امكان احدهما وامكان
المحال كالحال محال انتهى واما قدس سره بقوله اذا ما منع له عن ذلك
الا ارادة الاولى ضرورة انه ممكن في نفسه الى انه لو كان امتناع السكون

بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الاخر اياه بخلاف ما اذا امتنع بسبب
تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا يتقضى بصورة التوحيد لان الارادة
متضا دلي من مريد واحد ارادة الواجب احدهما طريق تخصيص بالوقوع
دون الاخر فلا يتصور ارادتهما معا في آن واحد بخلافها من مريد
على صرح به بعض المحققين في تعليلاته على شرح العقائد النسفية
قوله واما الثالث فلا يرتفع التقييد بل يلزم العجز ايضا كما علم من تقديره
قدس سره للبرهان **قوله** فالجواب عنه لا يخالفه جواب بتغيير الدليل واردة
عدم التكون من الضاد والحاصل انه لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه
لو كان فلا يخلو من ان يكون بقدره كل منهما استقلا لا او بقدره واحد
منهما او مجموعهما وعلى الاول يلزم توارد المستقلين على معلول واحد
وعلى الثاني عدم كون احدهما الهما وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الاجابة
والخلق ولعل هذا هو وجه قوله فيما سبق قد اشير فان ظاهر الآية دليل اقناع
على اثبات التوحيد بل يلزم الضاد على تقدير التقدير المستلزم للضاد عادة
ويستنبط منها بوجهان التامع وينبغي اخره الى ما قدره الشارح في جواب النع
المذكور على امكان التامع وهو ليس استدلالا بامكان التامع ولزوم
الضاد على ما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الآية الكريمة
بالاشارة الى الدليل الذي قدره الشارح بل يمكن تنزيل الآية على دليل
اقيم من دلائل التوحيد المذكورة في كتب الحكمة بعد تأويل الضاد بعدم
التكوين فان مدارها على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التقدير قال
المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالمثل على كثيرين والاكابر
معلول وقد سبق من انقله ايضا من الشيخ وتفصيله فعلى تقدير التقدير
يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه مستلزم لعدم تكون العالم والالزام
باطل فاللزوم مثله فظهر سر قوله تعالى لو كان فيها الهة الا انه لسندنا

على التاويل المذكور **قوله** لو اراد الاستقلال قيل المراد من قوله لو اراد
الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق بين ارادة الاستقلال
وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء
بالاستقلال انه في الاول لا يلزم ان يكون مراد الاجاد والاستقلال
واحدا وفي الثاني يلزم ان يكون واحدا وورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال
ايضا في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال
والشفر في اجاد العالم فارادة الاستقلال والاجاد يكونان من مراد واحد
وفيه ما لا يخفى لانا نقول اثبات المقدمة المنوعة ورفع المنع بابطال
سند ومحصله انه اذا اتفقت على الاجاد بالاستقلال فتعلق ارادتهما
ملزوم المحذور الاول على تقدير كفاية كل من التعلقين والثاني على تقدير
عدمها على ما يشهد به بداهة العقل وما اورد في سند منع الملازمة الثانية
لا يصلح للسندية فان قياس قدرة الواجب على المثل المذكور قياس مع الفارق
فانه قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب
تعالى **قوله** فقال عيسى من اذ قد رآى الابا مثال هذه الكلمات كثيرة
في كلام المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقل عن امير المؤمنين
وامام المتقين يعسوب الموحدين على رعاياه عنه من قوله ان الذي تكلم
بعيسى في طوره وما نقل عن سلطان العارفين اي يزيد البسطامي قدس
اسواره من قوله ليس في جنتي هبة سوى لله وسبحاني ما لم يظم شاني
وامثاله كثيرة **قوله** كما تواسموني المبادي بالاباء ويدل عليه قوله عيسى
اني اذهب الي اي وايكم ليسوت لكم الفارق قليطا حيث قال وايكم اذ يقول
احد حلوله تعالى في مخاطبة ايضا والفارق قليطا لفظ عبراني معناه الفارق
بين الحق والباطل **قوله** وانت تعلم ان المشابهات في التران وغيره من الكتب
الالهية كثيرة وتورد ها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل **اعلم ان** تاويل

قوله

المشابهات

المشابهات واجب على ما يدل عليه قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ او يقول
عدو الحق كالمبتدع فيتبعون ما تشابه منه اي فتعلقون بظاهره
او يتاويل باطل ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفسق الناس عن دينهم بالشك
والغلب وسنا قضا الحكم بالمشابهة وابتغائه وبله اي طلبات يالوه على ما يشبه
ثم التاويل اجمالى على ما ذهب البعض بناء على وقصم على قوله تعالى لا اله الا الله فانهم
فسوا المشابهة بما استأثروا الله بعلمه او بما دل القاطع على ان ظاهره غير
مراد ولم يدل على ما هو المراد واما تفصيل يتاويلها الى ما علم من الدليل ورواها
الى الحكمات فانها ام الكتاب واصله تورد اليها غيرها وهذا هو مذهب
ايماننا الشافعية رضي الله عنهم فان المشابهة عندنا هو المحقق الذي لا يفتح
مقصوده لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالتحقق والنظر ويورد هذا المذهب
ما ذكره لبيان الحكمة في احوال المشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء
ويؤاد حوصمهم على ان يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف
عليها استنباط المراد بها فبيننا لواها وابتغاب القرائح في استخراج معانيها
والتوفيق بينها وبين الحكمات معاني الدرجات وكان الشارح لهذا لم
يلتفت الى هذا مذهب الاولين حيث قال وتورد ها العلماء بالكلام والتاويل
علم من الدليل والحكم السان في تاويل المشابهات كلام بيت يدا وقد
تست ووجه بقائه امدت حكمته ونزود عطاش **قوله** اصبعين شئ نفاذ
حكم وقد قد ميتش خلل قهر وخطر **قوله** وانت تعلم ان الظهور غير
الحلول هذا تشنيع عليهم بان تصحيحهم الحول بالظهور غير مستقيم
لظهور ان الحول غير الظهور وقوله وهذا قونية على انهم لم دفع لهذا
التشنيع فقط فانهم لما ارادوا من الحول الظهور استقام تصحيحهم لا دفع
للتشنيع عليهم مطلقا فان ظهوره تعالى في عني واولاده اما من قبيل ظهور
الاسان في صورة افرادها واما من قبيل ظهور الروحاني بالاشكال

المتخلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبريل في صورة رحيه الكلبى
 وكلاهما مستحيل عليه تعالى عنه عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور بالمعنى الذي
 ذكره القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فهو ظهور وراء طور العقل
 مع انه لا يخفى بالذكورين **قوله** بان يتصف بنبوع كمال يتبعها فواحدة من الارز
 الي لا بد قيل لا ينفذ مسبوقية الكمال اولا انه لو كان كل منها كمالا مثل فلولم
 يتصف في وقت من الاوقات بواحد منها يلزم التقص في ذلك الوقت بل يجب
 ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شئ منها مشروطا
 بزوال شئ من حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة عن الكمالات الغير
 للتشابهية لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل فرد لازم حقي يصح
 بالآخر ويحصل له الكمالات الغير المشابهية المتشعبة الاحتمال التي هي الكمال
 بالحقيقة وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد كالا فليكون جميعها
 كمالات يغو مشابهة اللهم الا ان يقال اطلاق الكمالات باعتبار ان
 كلامها جود كمال وحكم المجموع قد خالف حكم الاجزاء ويمكن ان يقال في دفع
 ما قيل ان كماله كل واحد منها مشروط بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله
 ولا نقصان باخرف لولم يكن شئ منها مشروطا بزوال شئ من الكمالات لزم الانقضاء
 بما ليس بكمال **قوله** واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل
 فيها في الجملة اي لا من الجانبين كما يدل عليه قوله انما هو يتغير ما اضيف اليه
 او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الخلقية كذا في شرح المواقيت او تعو
 معنى قوله في الجملة اي في بعضها واليه يوحى بقوله بوزن ذلك لا سلم جريان
 الدليل فيها كلها كذا في قوله ولحق ما ذكره الاستاذ من ان الصفات السلبية ولا
 الاضافية ليست بصفات اذ الصفة ما قامت بالموصوف موجودا وهذا
 عباوات صرفة لكن جريان عادتهم بوجدها من الصفات وكذا لم يتغير
 الذات بتغير ما اضيف اليه ولو فرض تغير الصفات الحقيقة لتغير الذات

فان لم يولد
 من

الكمالات والا يلزم النقص
 بانفسا ذلك الكمال في ذلك
 الوقت اسر واورد
 عليه ما صح

المورد مولانا
 حسن الحلي

مولانا محمد بن
 يوسف

الشيء على الاطلاق
 دون ما يكون له
 ولا ما لا يكون له
 الكمال على قدر
 الصفات

البينة **قوله** انما يتغير تعلقها بتأديون انفسها مبني على حدوث القلقات كمال
 ذهب اليه جمهور قدماء المتكلمين او على ان لها تعلقين حادثا قديما والتقدير
 انما هو في الاول دون الثاني كما هو التحقيق واليها اشار العلامة ايضا
 في تفسير قوله تعالى يعلم ان قد بلغوا رسالات ربهم ليعلم علمه موجودا
 فتامل **قوله** مع تخلف المدعى عنه وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية
 العالم يلزم ازلية العالم **قوله** بل قد تدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر شيئا
 تعالى بالقدم الذي فلولم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلو عن الكمال الذي
 هو استيثاره بالقدم الزمان وذلك نقص تعالى عن ذلك واعتوض عليه بان
 هذا يجري في الصفات الحقيقة ايضا فان ظهور استيثاره بالقدم مشترك
 واجيب بان هذا اذا لم يكن في الخلو نقص وخلوه تعالى عن الصفات الحقيقة
 نقص قيل جاصل قوله بل قد تدعى ان هو ان الوجود الازلي للاضافات
 لا استلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني
 نقص فلا يتصف بها الواجب واما الوجود الحادث لها فلما لم يستلزم قدم
 الممكنات فلا تضاد فيه كمال فيتضمن به ثم اعترض عليه بان الازل ليس
 زمانا محمدا واحق يكون بعده زمانا لحدوث فيتعين الحدوث اول
 معين بل معنى الازل كما قررنا وانما ان الغير المتناهي في جانب المبدأ
 وكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ زمان الحدوث فكل زمان
 حدوث يكون قبله زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زبدي هذا
 اليوم مثلا وانقص به الواجب تعالى في هذا اليوم لزم التقص في الاس
 لعدم الانقضاء به في الاس واذ انقص به في الاس لزم التقص
 بعدم انقضاء به قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا
 زمان الحدوث وعلي تقدير تحقق اول زمان الحدوث يبقى التقص
 بانقضاء الاوصاف بعد حدوثها ونس على حال الجواب لنا في بعد وهو

ولا يخفى ان هذا القول
 يصح اذ البطلان الوارد
 كان فلا احصاء الزمان
 سدا فيه احد في
 سدا احد الخلال

قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل متنع فان امكان وجود
الحادث يستلزم تحقق انصافه في وقت معين فيلزم التقصير قبله ووجه
ايضا اذا انتفى هذا ورفع بعض الافاضل هذا بوجهين الاول ان كلام
الشارح مبني على ان لا يكون شئ من الصفات الاضافية كالاصل
وقوله بل قد يدعى ان الخلق عنها في الازل كمال قاييد لذلك والثاني ان يكون
معنى الازل عندهم زمان غير متناه باطل قطعا بل هو عندهم عدم النسبية
بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب البدل ولا كماله كونه تعالى الينا
ستلزم ما يكون العالم قديما واقول الامور فيه سهل فان ما قوره الاعتراض
جار على تقدير كون معنى الازل عدم النسبية بالعدم اذ لا يتعين
للمحدث اول معين على هذا ايضا فالتصويل في دفع الاعتراض
انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون شئ من الصفات الاضافية
كامالا على انه يمكن ان يقال ان الانصاف بالوجود لحادث للاضافات
كل في وقته كمال فاذا وجد خالقته زيد في هذا اليوم وانصافه اليوم
تعالى فيه لا يستلزم التقصير في الامس بعدم الانصاف به واوردي
الجواب الثاني ان كون وجود العالم متنع في الازل لا ينافي كون ايجاد
تعالى اياه ازليا بان متعلق ارادة الازلية بوجوده فيما لا يزال فيوجه
فيه اذ القدرة انما تشر على وفق الارادة فاذا تعلقت الارادة بوجه
في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه الله
ومبنى عليه رد استدلال الفلاسفة على قدم العالم واليهذا الشارح
بقوله ويمكن اشعار بعض الجواب ومن هذا ظهر فيه ضعف قوله
ان الخلق عنها في الازل كمال يظهر استيناده تعالى بالقدم الزماني لان
استيناده لا يقتضي كونه خاليا في الازل عن صفة الاجاد هذا ويمكن
دفعه بان المراد من الاجاد في الازل الاجاد الازلي الذي يكون الوجود

بما مضى من العلم الى علم

المرتبة عليه ايضا ان على ان الاجاد في الازل الاجاد الازلي الذي يكون
الوجود فاذا لم يخرج متعلق الارادة من عدم الى الوجود في الازل لا يكون
الاجاد ازليا ولذا لم يمتنع الشئ في الجواب بخلاف المدعى فتأمل فيه **قوله**
وما يقال من ان الازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس شئ كما بسطنا في
تعليلنا هذا معارضة او منع لقوله ان الوجود العالم في الازل متنع فاجاب
بقوله ليس بشئ واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان الازلية الامكان غير
امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك انا اذا قلنا امكانه ازل اي ثابت
اذا كان الازل ظرفا لامكان فليعلم فيلزم ان يكون ذلك الشئ متعينا
بالامكان انصافا مستقرا غير مسبوق بعدم الانصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لما هيته الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجود
على معنى ان وجوده المستقر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ومن المعلوم ان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا مستقرا ولا
يكون وجوده على وجه الاستقرار ممكنا اصلا بل مستحاضا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعان وون المحككات اذ الممتنع هو الذي
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام لا شبهة فيه وقيل في بيان
ان الاستلزام ان امكانه اذا مستقر ازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستقرا في جميع
ملك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يصنع من انصافه بالوجود
في شئ منها بل جاز انصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز
انصافه به في كل منها هو امكان انصافه بالوجود المستقر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ووجه الشارح
بان ان اراد بقوله لم يمنع من انصافه بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع
في شئ من اجزاء الازل من انصافه بالوجود في الجملة بان يكون قوله في

مطلب

منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل
من الوجود بعده فهي بعينه ازيلها لا مكان ولا يلزم منه عدم منعه من
الوجود الذي يمكن ازيلته وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود شيء
من اجزاء الازل بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه مكان
الازلية والنزاع انما وقع فيما انتهى وحصله ان امكان الازلية عبارة
عن ان يكون وجوده في الازل ممكنا على ان يكون في الازل قبل الوجود والمثلية
لا مكان عبارة عن ان يكون امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل
امكان الازلية لوجوده بل لا مكان الازلي متعلق بالوجود واللايزالي وحقته
له ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يسلم كون وجوده
الازلي ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح للذي
حيث منع قوله لا بد لا فقط ومعا ايضا لان المتخالفين ان بقيا منها اثنان
فلا اتحاد الخ اما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فهما اثنان لا شيء واحد
وان يسفيا فاما ان يتعدم كل واحد منهما او يتعدم احدهما دون الآخر كان
الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداها لهما ويجادا لا مرثالث مغاير لهما
ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا
بل اعداها لهما ويجادا لهما لا ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
لوجوده قال العلامة الشيرازي في حواشي حكمة العين فيه نظرا له
ان اراد ببقاها موجودين بعد الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة
المعارضه فتختار القسم الثاني قوله فيتععدم كل منهما او احدهما
قلنا لا يسلم لم لا يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة
عن كل واحد وبقا هوية كل منهما لا بد له من دليل لا يقال هذا لا يجوز
لان زوال الوحدة مستلزم لزوال الهوية لان ذلك ممنوع وان
اراد بقاء كل واحد منهما بهوية شخصه وان زالت وحدته المعارضة

قوله

فختار

فختار القسم الاول فهما اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ذلك بحسب
الموتية لا بحسب الوحدة وهل المراد باتحاد الاثنين الازل والوحدة
كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة لهما وان اراد امرا
ثالثا فلا بد من افادة نظوره او لا ثم التصديق به انتهى واعتبر
عليه شارح حكمة العين بان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة واحد
لها قائم عرض واحد محلي مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال
الوحدة المعارضة قايسة بالجميع لا بكل واحد فلا استحالة لاننا نقول
فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما معروضة لوحدة كل
موجوده وهوية الآخر لوحدة اخرى فالاتحاد بحسب التركيب لا
تدع فيه كذا ان كرم قدس سره في تعليقاته على حكمة العين **قوله**
ودعوى الانفصال بين الاجزاء المادية الخ قبل عليه انه اذا منع
الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف يمكن القول
بعدم انفعال العناصر بعضها عن بعض **قوله** ويضاد الصور
على التوالي تابع للمخرج التابع للانفعال وان منع الانفصال بين
الاجزاء المادية للمثال مع تسليمه في المثال فليس مما نحن فيه بصدده
ابطاله من احتمالات الاتحاد انتهى ودفع بانه داخل في النقو
الثاني للاتحاد وهو ما نحن بصدده ابطاله وذلك لانه انضم فرضنا
الي الواجب شيء هو مجموع ذلك الغيو والجزء الصوري وحصل منها
حقيقة واحدة اقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل تركيب
المواليد من المتعلقين اصرا والجسم من الهيولى والصورة او الاجزاء
التي لا تتجزأ او الاجسام الصغار او المعاجين من اجزائها او المجموع
المركب من الاتحاد الذي اشبهه الشئ في مواضع ولا كلام في انفعال
ما بين ما عدا اجزاء الاخيوة واما الاخيوة فلا احد بصدده ابطاله

منها

كيف ووجود المجمع المركب من الواجب والعالم ضروري فافهم **قوله** اوهو
 المتخير بالذات هذا عند المتكلمين وكذا الاول واما عند الفلاسفة فهو اهية
 ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالمتخير بالذات
 على ما سطره المصنف في الواقع المتشابه بالذات اشارة حسية بانه هنا او
 هنا **قوله** نظرا هو الكتاب والسنة من التشابهات مع ان تأويلها واجب
 على سبيل **قوله** وتحقيقه ان الابصار عبادة عن ادراك نام والكتاب
 بل يخيل عقب فتح البصر الى قوله بدون تلك الشرايط يدنع
 به ما في المقاصد من انه للمعتزلة ان يقولوا اننا هذا انما هو
 في هذا النوع من الروية لا الروية المخالفة له بل حقيقة المصاحف
 عندكم بالروية لا اكتشاف النام وعندنا بالعالم الضروري ووجه
 الدفع ان حقيقة الروية انما هو نوع واحد وهو لا اكتشاف البليغ
 الذي يحصل عقب فتح البصر لا انه في الشاهد انما هو يحصل بالمجاهدة
 مع كون المروي لا في غاية القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع
 كما هو مذهب الرأبيين او انطباع الصورة في الجليدية ثم في
 مجمع النورين ثم في الحس المشترك كما هو مذهب الطبيعيين
 وقياس الغائب على الشاهد فاسد قال الامام الغزالي في الاحياء ان
 الروية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز
 تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الروية وكما يجوز ان يرى
 الخلق وليس في مقابلتهم جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز
 ان يرى كذلك جاز ان يرى من غير كيفية وصورة **قوله** ولا يلزم من
 كون تلك الشرايط شرطا في هذه الشاءة كونها شرطا في الشاءة الاخرى
 فان النفس بعد ما فارقت البدن تستعد من علم القدس والطهارة
 فتفوق وتكمل فتستعد لان خلق الله تعالى فيها الادراك خاصة

البصر بدون تلك الشرايط بعد ما اعيد الى البدن تأييدا فيجوز الابصار
 بدونها في الشاءة الاخرى **قوله** فيجوز الابصار بدونها في الشاءة الاولى
 ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوفه لعلية الصلاة والسلام ليل الموعود
قوله وانه من اول الثبات ولجد قال العلامة السيفي في تفسيره ما روينا
 العزم اصحاب الشرايع اجتهدوا في تأسيسها وتقريرها وصبروا
 على تحمل شاتها ومعاداة الطاغين فيها ومشاهيرهم نوع وابراهيم
 وموسى وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله كنوح صبر على اذى قوم
 كانوا يضربون حتى يقتلوا وابراهيم على النار وداود على الوحوش والذبيح
 على الذبح ويعقوب على نذر الولد والبصير ويرش على الحبس والسجين
 وايوب على الضر وموسى قاله قومه ان الله يكون قال كلاً ان معي
 سيهدين وداود على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يمنع لبنته على
 لبنته **قوله** والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان مستعلا لم يكن صدق الملووم
 بدون صدق اللازم ولهذا اشتبه ان استحالة اللازم ستلزم استحالة
 الملووم وههنا بحث اذ الملووم للحال محال مطلقا فيجوز ان يكون استمرار
 الحيل المتشعب بالغير وهو تعلق علمه بغيره بعدم الاستمرار مستلزم بالروية
 وان كانت مستتعة على ما يقول المعتزلة ولا يلزم منه امكان الملووم بدون
 امكان اللازم لان امكان الملووم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان
 اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملووم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولاشك
 ان هذا متولد بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي ذاته
 الى الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته
 سبب الغير وشأن ما بينهما كذا ذكر الشارح في تعليلاته على الخبر وبه
 يظهر قولهم ان انعدم المعلق انعدم العلة مع ان انعدام العلة قد يكون
 مستتعا بالذات وعلى هذا فالاعتقاد في الدليل النقلي على جواز الروية انما هو

سوال موسى عليه السلام الذي ذكره أولا ويدل عليه رد سواله بقوله لن تر
 دوت لن اركي ولن اركي ولن تنظر الي فان فيه تنبيه على انه قاصر
 عن روية لتوقعها على استعداد لم يوجد في اراء بعدلنا يوجد فيه
 في الشارة الاخرة على ما سبق وفي تفسير البضاوي وجعل السؤال لتبليغ
 قزم الذين قالوا اننا الله جرة حظا اذ لو كانت الروية ممتنعة
 لو جيلت بجلهم ويزج شبهتهم كما فعلهم حين قالوا اجعل لنا الها
 ولا يتبع سبلهم كما قال لاجنه ولا تتبع سبل المفسدين والاستدلال
 بالجواب على استحالة اشد حظا اذ لا يدل الاخبار عن عدم رويته
 اياه على لا يراه ابدان ولا يراه غيره اصلا فضلا من ان يدل على استحالة
 ودعوى المضرومة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الروية انتهى **قوله**
 كالطول والعرض في الجسم فان امتيازنا الطويل من العريض والطول من العرض
 دليل على رويتها وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما ذكر عند التفسير
 من انه مركب من الجوهر الفردة والطول مثلا ان قام نحن واحد فذلك يكون
 اكثر من جزء اخر فيقبل الانقسام فتكون قام بالجزء من جزء واحد لزم
 لقيام العرض الواحد بجولين وهو محال فرويته الطول والعرض روية
 الجواهر التي تركيب الجسم منها **قوله** فلا بد من عدة مشتوكة بينها وبين
 الجواهر والاعراض والا لزم تغليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء
 مرشبا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
قوله والا حيوان عديميان فان الحدوث هو السبوقة بالعدم فلا يعطى
 لمعلقة الروية **قوله** فلم يبق الا الوجود اي الوجود المطلق اعني
 كون الشيء اهوية مالا خصوصية الهويات كما في الشرح المسمى من
 بعيد بلا ادراك خصوصيته واذا كان متعلقها بطلقا الهوية المشتركة
 لم يتصور هذا اشرا او شروط معينة ولا يقيد بارتفاع مانع وتكون

عليه العلامة الشريفي في شرح المواقف بانه لا يخفى ان مفهوم الهوية
 المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري مفهوم والحقيقة
 فلا تتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من الشيخ البعيد هو الحقيقة
 الموجودة الا ان ادراكها اجمالية لا يقن به على تفصيلها فان
 مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة
 فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة لتفصيل اجزاء المدرك وما
 يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا هذا
 وبالجمله ان اراد بالعللة المشتركة عللة صحة كون الشيء مرشبا فهو
 امر اعتباري يجوز ان يعلل با مراعاتي فلم لا يجوز ان يعلل
 بالامكان وان اراد منقول الروية وما يقع عليه الروية
 او لا كما يدل عليه قوله في المتعلق الاول للروية فلا يجوز ان يكون
 الوجود للطلق ايضا على ما فصله قدس سره **قوله** وهذا الناول
 في غاية البعد فانه كاخلاق ظاهر تخصيص المعينة بالوجود من
 بين سائر الصفات لا تنوعه **قوله** وفيه تأمل اي لزم كون
 النظر بعنف الانتظار ان يستعمل متعدبا بنفسه تأمل فان النظر
 الوصول بالي قد جاء ايضا بعنف الانتظار قال الشاعر وحث
 ينظرون الى هلال كما نظر الظما حب الغمام ومن العلوم ان
 العطاش ينظرون حب الغمام فوجب حمل المشبه به على الانتظار
 ليعبر التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو الحبيب وقال اخر
 وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح وقال كل الملائكة
 ينظرون سجالة نظر الحجاج الى ظهور هلال اي ينظرون
 عطايه انتظار الحجاج الى ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه
 الامثلة على الروية كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وليس معنى الاشتكا

ففي الآية نفي بها
منطقها فالحق
انه لا يجوز حمل الآية
على الانتظار

لأن الآية وردت مباشرة في إشارة إلى جواب مقدر يعرف لوقيل لا نسلم
أن لفظة إلى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى
الانتظار لأن الآية وردت مباشرة والانتظار بوجوب الغم ومن ثم قيل الانتظار
الموت الأحمر فلا يناسب سياق الآية **قوله** أنكم سترون ربكم الخ رواه أحد
وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم **قوله** على وفق الرواية المستلزمة لجواز
أنما زاد قوله المستلزم لجوازه مع أن المطلوب هو الوقوع على ما يدل عليه
قوله المصنوع وهو مروي أذهوا أيضا مقصود ضمنا ومن ثم أخذ
الشارح مطلباً في هذه المسئلة وبين وجه الاستدلال عليه وعليه
يدور حمل الآيات والاحاديث الواردة في الرواية على قولها ههنا
المقابلة منها ثم قوله المستلزمة صفة للوقوع وهو ظاهر ويمكن
أن يكون صفة للاجماع فإن الاجماع على وقوع شيء دليل إمكان لقوله صلى
الله عليه وسلم لا يجمع أمق على الضلال **قوله** وحقيقة النيل والرواية
يقال أدركت القرية أي وصلت حد النضج وأدرك الغلام أي بلغ ثم
نقل إلى الرواية المحيطة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة وإذا انعقد الحقيقة فحمل
على المعنى المجازي لا أقرب للحقيقة يتعين كما بين في موضع **قوله**
أذلو امتنع الرواية لم يكن تمدح بنفيها عنه أذ لا مدح للمعدوم بانه
لا يوصى حيث لم يكن له ذلك ثم وأورد عليه أن عدم مدح المعدوم كشماله
على معدوم كل نقص اعني العدم كما أن الأصوات والروايح لا تمدح
مع إمكان رويتها لكونها مقرونة بسمات نقص وإحقاقاً امتناع
الشوا لا يمنع التمدح بنفيه أذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ
المولد في القرآن مع امتناعها وأجيب بأن المدح بجهمة لا يقتضي الكمال
من جهة أخرى وكذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها
وأما عدم تمدح الأصوات والروايح بعدم الرواية فلما تقر العقول

من امتناع

من امتناع رويتها بحسب جوى العادة حق لم يتفطن لا مكان رويتها إلا
الخارجية من العلماء بخلاف رويته تعالى فإن جوازها كان مشهوراً فيما بين
الأمم مقبولاً عندهم إلى أن ظهر المخالفون من هذه الأمة تشبهاً بغير
الأمم الخارجة عن الملّة على أن مطلق عدم الرواية ليس بما يتصور به بل
ما هو سبب التخييل بحجاب الغز والكبرياء والتمنع بما يدعش على ما أشار
إليه الشارح بقوله أنا القاص للتمنع المتقصد والمتنع بحجاب الكبرياء مع
إمكان رويته وما أورد من تمدح تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ
المولد ونفي الصاحبة فنبقى على ما جعلوا الله شركاء للحسن والانس قالوا
الملائكة بنات الله فاشترى على نفسه بأنه مع كونه جامعاً لهذه الصفات
متعال ما ذكر فسيحانه ما أعظم شأنه **قوله** ما شاء الله كان وما لم يسل
لم يكن هذه العبادة دليل على حكمه فإنه حديث مرفوع وفيه إشارة
إلى تقييد الإرادة للوجودات دون الأعدام حيث لم يقل وما شاء الله
لم يكن فإن الإرادة إذا تعلقت بالوجود فيجب ألا يمتنع لها
علة الوجود وعدم العلة علة العدم **قوله** فكل ما بين مواد فيه رد
على المعتقد حيث قالوا أن الكفر الكاين من الكافر ليس بمواد له تعالى
وقوله وما ليس بكاين ليس بمواد عكس نقيض الجملة الأولى وفيه رد
على المعتقد أيضاً حيث قالوا أن إيمان الكافر مواد له تعالى وقد بين
فيما سبق دلالة المعتقد مع ردها فنذكر **قوله** فأنما نعلم أن جميع أفعالنا
مقتضين للحكم والمصالح فلا يتصور منه وجوب شيء من الأفعال سواء كان
فعل ترك أو إيجاباً أذ لو ترك ولم يوجد لا يخلو عن الحكمة ولذا لو وجد
ولم يتورك ومنهم من قال يحتمل أن يراد أنه لما كان جميع أفعالنا مقتضياً
للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها مخالفاً للحكمة فيكون كلها واجباً
عليه تعالى ولم يقل به أحد والحاصل أن كون الواجب عبارة عما تركه

مخل بالحكمة مستلزم لكون جميع افعاله واجبا عليه لكونه متضمنة للحكمة
 والتالي باطل فكذا المقدم فافهم **قوله** ان التزام رعاية الحكمة ليس واجب
 عليه تعالى فوجوب ما تركه مخل بالحكمة انما يتصور اذا كان رعاية الحكمة
 واجبا ولا زما عليه وهو اول المسئلة كين وهو لا يسئل عما يفعل ولا الفرق
 في ذلك كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **قوله** ان لا يخلق او يموت
 طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعتراض عليه بان الاصلح له ان يخلق ولا
 يموت ولا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة لا ان يكون لا شيئا
 محضا او لا يعيش او يكون محبونا واجيب عنه بان تعالى لم يتركه لانه تعالى
 علم انه لو اوقف بالذكورات لفر هذا وهذا الجواب انما ياتي على منهج الجاهل
 حيث اعتدى في الانتفاع بجانب علم الله تعالى فاجب ما علم تعالى تفعله ولهذا
 انتهت في سوال الاخ الثاني وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان
 من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب تحريضه للشواب ويلزم عليه ترك
 الواجب فيمن مات صغيرا **قوله** ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
 لا بالنسبة الى الكل من حيث محاذ صلبه فلا سفة في نظام العوالم فلا يرد
 للمعتزلة ان يقولوا ان خلف الكافر المذكور وكذا ابتداء ابيليس لم يكونا
 اصليين بالنسبة اليهما الا انهما اصليا بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم
 بالاصلح ليس ما هو بالنسبة الى الكل من حيث هو كل والا لما كان لسوال الاخر
 العارف مرادهم وجه وكذا الجواب الجاهل في المنفى الى بهتة تعلم ان مرادهم
 بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توههم بعضهم من انه
 اراد الله تعالى ظهور الحق والا فلم يكن البهت لازما على الجاهل بل كان له ان
 يقول الاصلح واجب على الله تعالى ان لا يوجب ترك حفظ اصلح اخر موجه
 بالنسبة الى شخص اخر فعلمه كان اما تة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه
 فكما ان الجنح على موته فكان الاصلح لهم حياة فلما حفظ هذا الاصلح

المحرم الاكسار المحرم
 محمد بن محمد بن الحبيب

الكل

عصم

فوت الاصلح

فوت الاصلح له ولعل في شمله صلحا كان الاصلح لهم ايجاده فلا رعاية
 الكثيرين فان الاصلح له ووجد نفعه ظاهر بعد ما كان المراد بالاصلح ما هو
 بالنسبة الى الشخص على انه يلزم بهت الجاهل في حجة فلا التفتيرين فانه
 لو امانته صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة الى الشخص في حق ابويه ولو امانته
 كبيرا يلزم ترك الاصلح في حقه هذا ويمكن الزامه بان الاصلح حال العبد
 ان لا يقع منه معصية وان يكون في غاية العلم فوجوب كل معصية فوجوب
 كل علم يوجب على الله اصلح تحت قدرته تعالى ثم اعلم ان الملا سفة وهو
 الى ان العناية الالهية متعلقة بنظام كل العالم من حيث الكل والاصلح للبرية
 راجعة الى تلك المصلحة الكلية فكل ما وقع في العالم الا بدم من ان يساق
 اليها وان كان بالنسبة الى شخص معين خلا من المصلحة وتغير ذلك
 ان المهندس اذ صور عمارة بالرسم يلاحظ فيها وصفا يكون بالنسبة
 الى مجموعها من حيث المجموع اولى واليق فيعين موصفا للمجلس
 ومكانا للمدهلين ومحلا للموضوعات وغناها فتعين كل ما عين
 له في ذلك التقدير اليق وانسب بالنسبة الى مجموع العماره من حيث
 المجموع وان كان الا ليق بالنسبة الى كل واحد ان يكون مجلسا ووا
 في هذا ارباب المكشوق قالوا لو كان وجه اخر اليق وانسب فها هو
 الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل لكان هو الواقع البتة اذ على
 تقدير عدم وقوعه لا يخلو اما ان يكون معلوما له تعالى او لا والثنا
 يستلزم الجهل تعالى عن ذلك والاول يستلزم العجز او الجهل فانه
 لو كان قادرا عليه ولم يوجد يكون بخلاف تعالى الله تعالى عن ذلك ولو
 لم يكن قادرا عليه مع امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا
 دليل مبين وبرهان متين ذكره الامام حجة الاسلام في بعض
 نقاسينه وقد استحسنه بعض اهل المتن كذا ذكره الشارح

فهم

في

في بعض سيايله فان قلت فاعلم هذا ثبت الوجوب في الجملة عليه
تعالى قلت هذا اما جلد على استحالة وقوع خلاف الاصلح لا على الوجوب
عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب كما لا يتلوا ان ايجاد المنتفع
حرام عليه بل الوجوب والمهمة فرع القدرة على الواجب والحرام على ما يستحق
به الشارح وهذا لزوم بالاختيار فلا ينافي بل هو محقق له فتأمل فيه
قوله حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلق قال الامام
الزكي ان هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من قسم الخبر
فاذا جوز على الله تعالى الخلق فيه بعد جواز الكذب على الله تعالى وهذا
خطا عظيم بل يترتب ان يكون كتمان العقل اجماعا على انه تعالى منزه
عن الكذب اولاه انه اذا جوز الكذب على الله في الوعيد لاحاد ما قبل من
ان المخلوق في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلق ايضا في وعيد الكفار وايضا
فاذا اجاز الخلق في الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز في القصص والاحبار
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن
وكل شريعة ويمكن ان يكون مراد الواحدى جواز الخلق بحسب النظر
للجليل فان عدم عقاب موكب الكبيرة خلف بحسب الظاهر واما عند
دقة النظر فلا خلاف فيه بناء على تعيين العقاب بشرط معلومة من
الدلائل المفصلة من الايات والاحاديث كقول تعالى يغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم
وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله عليه السلام التائب من
الذنوب لمن لا ذنب له وغيرها ولا شك ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان
مستلزما للكرم فهذا هو السري عدم تحصيل العيب للخلق في الوعيد و
استلزام الكرم مع وجود الكذب فان قلت فما وجه كون الخلق خلقا
بحسب النظر للجليل دون دقة النظر فيما عدا وعيده تعالى ما لا يعده

المخلوق

المخلوق فيه مذموم **قلت** هو ان من ادب الكرم اذا اراد شيئا ان يعقله
بالمشية وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا تغد فيه اذ لا دليل على معرفته
ولذلك يجوز المخلوق فيه ولو كان مستلزما للكرم وبهذا يظهر التفسير بين
قوله تعالى ويجوا الله ما يشاء وبين قوله ما يبذل القول لدى **قوله**
فالوعيد حق العباد على الله اي كما نه حقهم عليه تعالى يدل عليه قوله اذا امنتم
لهم انتم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلاحق للعباد على الله تعالى
فانهم لا يستحقون بعبادتهم ثوابا عند اهل المقتل ان اصاب منفسه
وهذا يؤول ما وقع في الصحيحين من انه صلى الله عليه وسلم قال
يا معاذ ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله قال الله تعالى
ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد فهو ان لا يشرك به احدا واما
حق العباد على الله فهو الا ان لا يعذب من لا يشرك به احدا ولا يلزم
من هذا الحديث غفران الذنوب مطلقا حتى يكون دليلا لمن قال انه لا يغفر
معصيته مع الايمان كما لا يفيد طاعة مع الكفر ان المراد عدم التعذيب
على التاخير لما صرح في الاحاديث ان بعض العصاة يغفرون ثم يخرجون
اخرى الى الجنة وامثال هذا سهل على الراغبين في العلم من اهل السنة
والجماعة رضي الله عنهم **قوله** اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحسان
ما وعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة الخ ويؤيده ما حكى
عن القفال في تفسيره من ان الآية تدل على ان جواز القتل العمد هو ما ذكر
لكن ليس فيه انه تعالى يوصل هذا الجزاء ليهام لا وقد يقول الوجه للعيد هو ما ذكر
ان امثل بك كذا الا اني لا افعله قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت
هذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت سائر الايات ان الله
تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى فمن يعمل سوءا يجز به وقال
اليوم تجزي كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنهم من جعل

قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف ولا يخفى ان تاويل الايات المذكورة بالاختيار
عن الاستحقاق ممكن الا ان تاويل الآية المذكورة في الشرح اسهل بناء على ان
ايصال الجزاء الى القائل يثبت سائر الايات ظاهرا وظاهرا الآية المذكورة
انما يدل على الاستحقاق ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التاويلين
الاولين اظهر تباينهم **فاب** ينبغي ان لا يلاحظ العبد في طاعته
وعبادته استحقاقا للثواب ودر العقاب لما نقل عن الامام الزاوي من
ان المتكلمين اجمعوا على انه لا تقبل العبادة لهذا لكن محمول على ان يلاحظ
فيها الا الثواب ودر العقاب واما اذا لاحظ الامتنان بامرهم وصم اليه
هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان للطاعة مراتب الاولى ان لا يلاحظ
فيها الثواب ودر العقاب مع الامتنان وتسمى عبادة والثاني ان لا يلاحظ
فيها الا تشرف النفس بالتقرب الى الله بامتنان امره تعالى وتسمى عبادة والثالث
ان يلاحظ فيها الا الله تعالى وتسمى عبودية وهذه اعلى المراتب وفي تقديمها
على عبادة الاشارة اليها **بيت** تو بذكره كذا ياد بشرط من ذكره **كم** دوست
خود روش بنده يورى رانده **قوله** علي ان لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه رد علي
المعزلة على تقدير التناول ايضا وتسليم كون الطاعة مخلوقة للعباد بناء على
ان شكر النعم واجب عندهم عقلا وطاعة العبد لا يفي بشكر اقل قليل من
نعمه فضلا عن ان يزيد عليها ما يستحق به الثواب **قوله** ان العلة الغائية
علة فاعلية فاعل لا شكر ان العلة الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل
في فاعلية ثابت في افعالهم فانما يلاحظ ما نقل عن الشيخ وحقيقه الشارع في
تعليلاته على شرح التجدد اعلم من ان يكون من الامور الكائنة المرتبة
على الفعل او ما اخر على من الترتيب فذات الواجب تعالى علة غائية لمعلولهم
بمذا الاعتبار فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث على الفعل وعلى الفعل
باعتماد الفاعل كالجبرس للسري مثله وهو من حيث انها مطلوبة للفاعل

فانهم

بيت
خدمت ملك جوكا الله شير طاب
كم دوست خود روش بنده يورى

تسمى

تسمى غرضا كما انه تسمى علة غائية من حيث انه باعث لا جله الاقدام على الفعل
فما يتقدم بالذات مختلفا لا اعتبارا كما ان الغاية لا جله الاقدام على الفعل
فان المصلحة المترتبة على الفعل من حيث انها غرضه ونتيجته فائدة وذلك المصلحة
من حيث انها على طرف الفعل غاية **قوله** من ان ينفعل عن شيء او يستعمل شيء
عطف المسبب على السبب فان لا تنفعل عن العلة الغائية انما هو بتاثيرها في
فاعلية فيعمل من حيث الغاية بها يقال الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** الاول
صفة الجمال والتقصير فالحسن كون الصفة صفة كمال والتقصير كون الصفة صفة
نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصوبه كمال الكفاية كمال والجهل قبيح اي
لمن انقص منه نقصان واقتضاح حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات
في انفسها كذا في شرح المواقف **قوله** ملائمة الفرض ومناظرته فما وافقه كان
حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا **قوله** وقد
يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة يقال الحسن ما فيه مصلحة والتقصير ما فيه مفسدة
وما خلا عنها لا يكون شيئا منها **قوله** وان ما خذلها العقل اي مدر كها العقل
ولا تعلق لها بالشروع **قوله** ويحتلوا بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لا عدائته
موافق لفرضهم مفسدة لا وليا به مخالف لفرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
في لاصفة حقيقية والالتم تخلف كمالا يتصور كون الجسم الواحد اسود
وابيض بالاعتبار الى شخصين كذا في شرح المواقف **قوله** ان فعله مخلوق لله تعالى
كما ذهب اليه مذهب الشيخ الاشعري وعدم العقل بالاستقلال بالحسن والتقصير
ظاهرا عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال ما ذهب اليه بعض اصحابه كمام
الحرمين من ان الفعل يوجد بقدره العبد واداه على سبيل الاجاب وال
الاختيار وقد بينا في فيما سبق انه يلزم على المعنوية هذا ايضا فنذكر
قوله وبالاخر الانقسام الفرضي والوحي اسما في الشايخ لامر واحد وهو المقابل
للشبهة الخارجية المنسوبة الى الشبهة بالقطع وهي التسمية بالالة النفاذة

والغاية

في المنقسم والذاتية بالكلية في ما يتا بلها وقد يفرق بين الوهيمية والغرضية
بان الاول ما يفرض الوهم جوبيا والثاني ما يفرض العقل كليا والرد بالفرق التمييز
العقل كما نضربه في تعريف الحق والجزء **قوله** اي كل واحد من صفاته الحقيقية
قول المصنف صفاته واحدة بالذات بهذا ليلا يتوهم من ظاهره ان الصفات
متحدة بعضها مع بعض وان الصفات الاضافية كذلك **قوله** وقد عرفت ان التحقيق
ان اسناد القديم الى القادر جاز فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان يكون
بالذات لا بالزمان كما ذكر الامد وانشاء اليه الشارع في حدوث العالم حيث
قال المعلوم انما يوجد على النحو الذي يتحقق به ارادة الفاعل المختار سواء كان
مقارنا لوجوده او متأخرا عنه لا محيص عن التسلسل على هذا التقدير
على تقدير استثناء الصفات الى القادر ولا يخفى ان اللازم اما توقف الشيء على نفسه
الذي هو محصل الدور والدورا والتسلسل ولا يخفى انه لا فرق في هذين
نكتة الصفات ووحدها الا انه في صورة مثلا الوحدة تختار استنادها الى
الواجب ولا يلزم التوجيه بلا مرجح فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا معلقة
مستندة الى القادر وسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموحى قلت
فلا احتياج الى التكثر ويكفي تلك القدرة الواحدة والتفصيل في القدماء مهم
فلا تثبت فضلا في الالهيات وبلجمله انجز الكلام في هذه المسئلة الى الاخذ
بالايق والاحرى بما يخفى من تعريف الشارع لدليلها بقوله ولا يخفى **الخ**
قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك حتى يكون عدم تناهي تعلقها بالوقت
لا بالفعل وادرج عليه انه يلزم على ما ذكر ان يكون عدد التعلقا ضعيفا
عدد المقدرات الغيوات المتناهية بمعنى لا تقبل لان القدرة على ما ذكر متعلقة
بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فنحقق المقدر وجودا او عدما انما يلزم
بالارادة لا بالقدرة فالمرتبة الحقيقية هو الارادة لان القدرة وتعلقها
بحسب طرف الممكن على السواء واجب بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك

قوله

انما هو

انما هو ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل الموثق في الافعال الاختيارية
انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته كما ان الموثق في الافعال الاجبارية
ذات الموجب لا حصة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد من تاثير القدرة تاثيرها
بسبب القدرة وكيف يتوهم ان القدرة مؤثرة حقيقة فيرد على الشارع ان لو كان
تعلق القدرة بالمعنى الذي ذكر لا يعق تاثيرها واخراجها المقدر من عدم
الى الوجود لا يستقيم قولهم ان القدرة مؤثرة والارادة مخصصة فتأمل **قوله**
ما شاد انه كان وما لم يشأ لم يكن دليل المحصر المستفاد من قوله وله الازادة والتقصا
في مخلوقاته ان يفهم منه انها ليسا لغيره تعالى لتقديم الخبر ويكون الشرع على
ترتيب اللغ ويمكن ان يكون دليلا ظاهرا ويكون شرا على ترتيب اللغ فانهم
قوله وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكل بالاشكال المختلفة لا تذكر ولا تترك
نراد القيد الاخير لئلا يستقص التعريف بالجن والشياطين فانها وان كانت
اجساما لطيفة قادرة على التشكلات بالاشكال المختلفة على ما هو المشهور الا
انها توصف بالتذكير والتانيث وهذا التعريف هو ما ذهب اليه الكرام المسلمين
مستدلين بان الرسول كان نورا وروى عنهم كذلك وعند الفلاسفة الملايكة عقول
مجردة مخالفة للنفس الناطقة بالحقيقة وذهب طائفة من المتأخرين الى انها
النفس الناطقة البشرية المفارقة عما لا بد ان **قوله** ذوا جهة متعددة
متفاوتة بتفاوت مالهم من المراتب يتوحد بها ويعرجون او يسرعون
بها نحو ما وكلهم فيصرف فيهم على ما امرهم كذا في تصغير البضاوي **قوله**
لكل واحد منهم مقام معلوم في المعرفة والقرب والايقارها من او امره فمنهم
المستغرقون في المعرفة والشره عن الاشغال بغيره كما قال الله تعالى يستحو
الليل والنهار لا يفترن وهم العلويون والمقربون يدبرون الامور السماوية
الى الارض على ما سبق به القضاء وجوى به العلم لا يعصى الله ما
امرهم ويفعلون ما يأمرون وهم المديرون امورهم سماوية ونظامية

٢

قوله وما صدر عنهم في قصه آدم عليه السلام من قولهم اجعل فيها لآية
 لم يكن عيسى الا عتراضا الى اشارة الى دفع ما توهم من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطه
 من جهة الآية من الاعتراض عليه بما ومن عينه بنو آدم بنسب النساء والنفك
 اليهم ومن الرجم بالغيب ومن تركية النفس والعجب وتفصيل الدفع على ما ذكره البيضاء
 في تفسيره ان قولهم اجعل فيها من يفسد فيها ويهلك الدماء تعجب من ان يستحلوا
 لعارة الارض واصلاحها من ينسحقها ويستحق مكان اهل الطاعة اهل المعصية
 واشتد شاف عما حق عليهم من الحكمة التي رت تلك المفاسد والاعتناء واستجمل
 عما يرشدهم ويخرج شبهتهم كسؤال المتعلم معاه عما يحتاج في صدره وليس
 ما عتراض على الله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون
 وانما عرفوا ذلك باخبارهم من الله تعالى وتلق من اللوح او استنباطا عما ذكر في عقولهم
 ان العصمة من خواصهم او قياسا لاحد الثقلين على الاخر وقوله تعالى نحن نبي
 نوحك وتقدس كرجال مقرر لجهة الاشكال كقولك احسن الى اعدائك
 وانا الصديق المحتاج والمعق منه الاستفسار عما رجحهم مع ما يتوقع منهم
 على الملايكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والاشارة وكما علموا ان
 المجهول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار امره شهوية وغيبية يوربان
 به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية يدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا
 اليه مفرجه وقالوا اما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار رتبة القوتين
 لا يقتضي ايجاده فضلا عن استخلافه واما ما اعتبر بالقوة العقلية فمقتضى قيم
 ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحد
 من القوتين لا يقتضي اذا صادرت مهذبة مطوعة للعقل ومقرنة على
 كمال العفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب
 يفيد ما يقصر عنه الاحاد كالا حاطة بالجزئية واستنباط الصناعات وال
 واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف

والله

والله اشركا اجمالا بقوله قال ان اعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه رفع مقامه
قوله واما اليك الرجوع لئلا تسد لا على عدم عصمتهم بعصيان ابليس وترك
 السجود مع انهم استثنوا منهم في قوله تعالى فاصعدوا ملايكة كلهم اجعون الى ابليس
 وبديل تناول الامور اياه في قوله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا وابدل اسحق
 الذم بترك السجود كما في قوله ما منعك ان تسجد وتقرير ان ابليس كان من الجن
 وما قيل ان طائفة من الملايكة سماه بالجن بآياه ظاهر الآية وصحة الاستثناء
 وتناول الامور العقلية واعلم انه لا قاطع في هذا المبحث لا نقيا ولا اثباتا بل اذ
 طرفه ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم من الحق
 كذا في شرح المواقيت **قوله** والقول كلام الله تعالى غير مخلوق ان اراد به المعقوف
 النفسي لعدم كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كسابر صفاته تعالى وان اراد
 به الالفاظ والنظم المثلثة لعدم خلقه بمعنى عدم دخل احد سواء فيه لا يفرق
 الخلق ولا بطريق الكسب على هذه المدخلية حمل ما روى من قوله عليه الصلاة والسلام
 من قال الله مخلوق فهو كافرا وبالله العظيم والا فلا تكفي بالقول بخلق الله لفاظا
 والحروف بمعنى حدوثها وكذا لا تكفي في عدم اثبات صفة وراء العلم سمي بالكلام
 النفسي نعم على ما اورد له المصنف كلام الاشعري بصدق عدم الخلق بمعنى كونه
 قديما على القول بطلا معنييه على ما يستظهر **قوله** والحنابلة ذهبوا الى انه هو الخلق
 القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني في مقام التقصي عن شبهة تدافع نتيجة
 القياسين المذكورين **قوله** قلت ما بالهم لم يقولوا بتقدم الكاتب والمحدث وصانع
 الخلا لا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا ان الجسم الذي هو محصور محصور
 مجلد في غلاف مخلوق في الارز با رادته تعالى وان كان هذا باطلا فتأمل
قوله وقيل لهم منعوا الخ كانه اشار بقوله وقيل الى ضعف هذا الوجه بناء على
 ان منع الحروف من الحنابلة في مقام التقصي عن تدافع النتيجة فلا يسمع
 مع اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب فلا يكون واحدا من القيا

بدليل ص

بجمل الكلام

ينفع

سبين

مقدوحا كما يخفى على المتأمل **قول** لم نخرج من مخالفة الدليل أي الدليل الدال على
 نفي قيام الحوادث بذاته تعالى **قوله** أنا نزعهم في إثبات الكلام النفسي بعد
 الكلام النفسي الذي فهمه أكثر الأصحاب من قول الشيخ الأشعري الكلام هو المعنى
 النفسي أنا هو مدلول الكلام اللفظي من النسبة والمفرد بين جميعا ولما كان الكلام
 أيا يكون كلاما باعتبار اشتراكه في النسبة لا سيما الخواص والاعتناء به وهو المقصود
 بالافادة ويتضمن صفات الكلام من الاخبارية والاشائية والصدق
 والكذب وغيرها شاع إطلاق الكلام على النسبة كما شاع إطلاق القضية على النسبة
 الجزئية فالكلام النفسي على ما ينهم من مختصين بالحاجبة شرح المصنف النسبة
 بين مفردين انشائية او اخبارية من حيث يناد بالكلام اللفظي لمن
 حيث يستفاد منه ولهذا كان قايما بنفس المتكلم دون السامع وأما انهم
 اختلفوا في ان اللفاظ هل هي موضوعات لا مخرجات أو للصورة الذهنية
 فالكلام النفسي اذا كان مفادا للكلام اللفظي ولا يكون امرا اللفظي جاريا
 لم يكن الا الصورة العلمية في الاخبارية واما في الاشياء فتحقق نسبة
 في الكلام نحو الصورة العلمية ظاهر فان الطلب غير تصور نسبة الطلبية بين
 الضرب والمخاطب فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني مجموع طرفيه
 وقد بين في ما سبق في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة
 بين زيد وقائم على ما يدل عليه عبارة المصنف في شرح المختصر مغايرة للنسبة
 القائمة بزيد وقائم المحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي
 علم قايمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية
 للنسبة الخارجية من حيث يناد بالكلام فهي من حيث انها في الواقع نسبة
 خارجية من حيث انها صورة يفتقر مطابقتها لها علم بها ومن حيث يناد بالكلام
 اللفظي كلام نفسي فعلايرها للمعنى لا باعتبار الذات ولو كانت تلك النسبة
 في الخبر عبارة عن الاخبار قياسا على الطلب والاخبار نسبة قايمة بنفسه نفس

المخبر لا بصورته كالطلب القائم بنفسه بنفس الطالب ظهر كونه مغايرة العلم
 الصديق اذ كبر ما يجبر الشخص عما لا يصدق وكذا لو كان مغايرة لتصور النسبة
 اذا لاخبار غير تصور النسبة الخارجية وهو ظاهر وحينئذ كان قولهم
 يناد بالكلام اللفظي باعتبار ان الكلام اللفظي يدل عليه دلالة التزامية
 كالطلب فان لفظا اضرب ليس موضوعا لطلب الضرب فان مفهومه مركب
 تام وطلب الضرب تقييد فدلالة عليه التزامية وهو ظاهر ولا
 شك ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن لا بصورته
 لكن بخصوصه يقتضي تصور الطرفين وحينئذ كان المراد من قول
 نسبة بين المفردين ان لها تعلقا بهما وليس الطرفين هما المفردان
 بل هما المخبر والخبر والمخبر كما ان الطرفين في الطلب هو الطالب والمطلوب
 دون الضرب والمخاطب واورد على هذا الترجيح انه لا يفهم من الاخبار
 الايجاد الكلام او اظهاره فيرجع الى مقول الفعل فلم يكن ازليا والحاصل
 ان تحقق نسبة في زيد وقائم مغايرة المفهوم الاخباري عريضا وبيد النسبة
 التي بين زيد وقائم في الواقع وللصورة العلمية الحاصلة ههنا القايمة
 بنفسها بنفس المتكلم أي الصورة المصدق تقيده والتصورية أي لا دليل
 عليه بل الوجدان يكذبه ولهذا قال المحقق الطوسي في تحصيله والنسبة في
 غير غير مقول فلحق توجبه ما ذكره الاشعري باحد الوجهين المذكورين
 هذا ما اخذ ما ذكره بعض المحققين من المتأخرين في تعليقاته على شرح
 المختصر والذي يبال ان الكلام النفسي هو مبدأ ايجاد الكلام واطرافه
 وهو المعنى الذي يجد الشخص من نفسه اذا اراد ان يامر وينهى او
 يخبر ويستغفر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشئ فذلك المعنى هو الكلام
 النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو فيه تعلق امر واحد بصير
 احد الاقسام بحسب التعلق وذلك على قياس ما قاله الما تربية من المتكلمين

مؤمر ابا

امر واحد بصير التناهي بخصوصه والتوزيع والاحياء والامانة ونحوها
 بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم انه لا بد من ان يكون مع قصد
 الخطاب اما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم فانه لا يكون فيه قصد
 للخطاب ولو كان لصار كلاما تنسيا فتأمل فيه فجاوبه ان ذلك الترتيب انما
 هو في التلفظ لعدم مساعد الالة هذا يدل على منع صفري القياس الثاني
 باعتبار منع الترتيب بخلاف ما ذهب اليه الاصحاب فانه يدل على منعها باعتبار
 الترتيب من الحروف وقيل عليه انه لا نفع للاشعرى حينئذ في الذهب
 الى الكلام النفسي الا في يد المولدة لان التدافع المذكور في نتيجتي
 القياس باق حينئذ بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه على ما
 ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا صغرى كالمجادلة نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام
 النفسي في مقام الاستخلاص لكان له وجه واما التزام امر في الجواب
 اي اود لا يندفع به ومع ذلك هو في نفسه محل تردد ويجب الاستدلال
 عليه والختم يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله انتهى اقول انما كان
 الواجب على الشيخ منع الكبرى للصغرى على ما ذهب اليه المصنف لان صغره
 ممنوعة باثبات الكلام النفسي في التدافع بالقياس الى الكلام اللفظي
 فيجب منع الكبرى بان يقال لا سلم ان كل ما هو مركب من الحروف والترتبة
 حادث فان كلامه تعالى من جنس الحروف ومع ذلك ليس بخادث لان
 الترتيب والتعاقب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة واما اذا لم
 يثبت النفسي فالصغرى تكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار
 تنصفي الترتيب فيه تعالى ولا يخفى ما فيه فان الصغرى على ما ذهب
 اليه كما تكون ممنوعة بالنظر الى الكلام النفسي كذلك لا تكون لا يكون
 ممنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام وان كان من جنس
 الحروف الا ان الترتيب والتعاقب فيه ليس في التلفظ لعدم مساعدة الالة

قدس
 وهذا العلم انه لا يصدر
 القدر مفسرا للعلم بالادلة

هذان

هذا نعم تحمل زيادة المولدة بحاله فتأمل **قوله** والاولى المولدة على الحدوث
 كالتاليق والتنظيم من الكلام متناسبة المعاني متناسبة الدلالة والافعال
 والتوزيع فانه موجب للانتقال من مكان عال الى مكان اسفل ولما كان
 حادثا والعربية فانه يوجب كونه من موضوعات العرب ومقتضاها
 وكونه نصيبا فانه يوجب ان يكون كشيء الاستعمال والاستعمال حادث
 فلو موضوعه لان محل الحادث وكونه مسموعا فانه حادث فيوجب
 حدوث محاله وكونه ليس بجتمع الاجزاء بل جزا منه منقضي وجزا من
 مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا يكون من سمات الحدوث
 لو كانت صفات حقيقة لا اضافات واعتبارات فتأمل **قوله** ينبغي
 الى كون الاصوات مع كونها اعرافا سيالة الخ قال بعض الافاضل للشيخ ان
 يمنع كونها في انفسها سيالة الجواز ان يكون عروضا سيلان اياها لعدم
 مساعدة الالة في التلفظ دفع واحدة كما في صتيق الحذقة الغير المساعدة
 حذقة لا بصرا واشياء كثيرة دفع وهذا يخالف الحركة فانها في نفسها سيالة
 وغير قارة هذا ولا يخفى ان تعقل الحفظ من جنس الحروف والاصوات لا يكون
 سيالا ولا يكون مركبا من اجزاء متعاقبة ويكون امرا واحدا قائما بذاته
 تعا منفسا الى الكلام والالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتعاقبة
 باعتبار ما يتعلق من التلفظ متعسرا فانهم يسمون ما ذهب اليه المصنف ولا
 فلا ولو تم ما ذهب اليه المصنف لم يكن تصحيح مذهب الحفابلة به كمالا
 يخفى وهذه الصفة قدعية اي صفة التك القائية بذاته تعالى قدعية
 ومعنى كونه تعا متكاملا هو قيام صفة الكلام به تعا وهي الصفة التي بها
 يؤلف تعالى تلك الكلمات في علمه الازلي وهذه الصفة متفارقة لصفة
 العلم فان كلمات غيره تعا هو معلومة له تعا وتعالى علمه تعا بها
 ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلامه تعا هو الكلمات التي هي مولدة

مرس

تأ

له تعالى بزيادة في علمه القديم بغير واسط فيكون ايضا قايما بذاته لان
 الشيء باعتبار الوجود العلمي له تعالى يكون عين علمه تعالى به والفوق
 بينهما وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايضا موجود في علمه الازل
 ان وجودها مرتبة في علمه الازل تتعلق بصفة التكلم دون ديوان
 الحافظ فان وجوده فيه يتعلق بصفة العلم فقط فانه تعالى لما علم انه
 سيوجد حافظ ويشئ ديوان كذا وجد ديوانه في علمه الازل كاي
 الممكنات وهذا الكلام الازل خطاب متوجه الى مخاطب مقدر ولما كان
 علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا شاملا على
 اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاختيارات والاشياء
 ولما كان كلامه انزيا كان الخطاب فيه متوجها الى الخطاب المقدر
 مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والمضور والاستقبال فيه بالنسبة
 الى الزمان المقدر لمخاطب مقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة
 الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة المستقبل كما ذكره الشارع
 في الوسائل الجديده وقال فيها وهذا الذي ذكره القائل ما ذهب اليه الحكماء
 من ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الخبايلة ومن يخدوهم
 مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل
 الاصوات والحروف والمعاني لا ما هو المشهور عن اشعري من ان كلامه
 المعنى المتقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب اشعري من كما يظهر
 بالتأمل المصادق هذا فان قلت ان الكلام النفسي له تعالى ان كان عبارة
 عن علمه تعالى بتلك الكلمات المولدة كان داخل تحت العلم والا كان عبارة
 عن الكلمات المولدة **قلت** هو عبارة عن الكلمات المولدة المعلومه له تعالى
 باعتبار وجودها العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه
 بالذات الا انها غيره بالاعتبار وهو كاف في كون التحقيق المذكور

ما ذهب اليه الفلاسفة فان قلنا ان الصفة المصدرية لترتيب الكلمات
 اهم من الصفات المعلومه الثبوت اوصفة اخرى فتزيد الصفات قلت
 يمكن اختيار الشق الثاني ولا يلزم من الصفات بناء على ان الكلام يرجع الى
 العلم ويحدد معه بالذات والحق اختيار الشق الاول وتكون تلك
 الصفة القدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات في علمه
 تعالى وكيف لا تاتي صفة الكلام كونه مغاير للعلم بالاعتبار مقصود
 الشارع اشياء كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه شيء مما يلزم على غيره فلا ينعقد
 في توجيهه اتحاده مع العلم بالذات بل ياتي هذا التوجيه ايضا على
 القول بعينية الصفات مع الذات وبما ذكرنا نندفع ما اورد عليه
 من ان اطلاق التكلم عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق المشتق بدون قيام
 مبدأ الاشتقاق وهذا صادر سببا لتشريع الاشياء على المقول وذلك
 لان الكلمات المولدة لم تنم بذاته تعالى وكان علمه بها قايما به وان جعل
 المتكلم مشتقا من التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدر التاليف
 الكلمات يرجع الى صفة القدرة وكانت داخل تحتها هذا واما ما قيل من
 القول بان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازل
 قائله **ولا يوجب** الترتيب فيستلزم تمايز الاشياء في الوجود العلمي وهو
 يستلزم عدم تاهيها بحسب الوجود وقد ادعى الشارع فيما سبق ان علمه
 تعالى اجمالي لا يلزم وجود ما لا يتناهى في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض
 الافاضل بان كون تلك الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون
 بالاعتبار ظهورها ووجودها في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث
 لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات
 المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك كما انفار اليه الشارع بقوله ولما كان
 علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات لذلك كلامه ايضا واحد شمل

يوسف

حج

على اقسامه فان قلت على ما ذكره الشارح لا يكون انزلية الكلام النفسي باعتبار
 الوجود العلمي وكذا السماء النفس والارض النفس فلا اختصاص له بالكلام
 قلت لا شك في انزلية جميع الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها بحسب
 الوجود مع العلم الذي هو صفة واحدة من حيث بسيطة كما ذكره الشارح الا انها
 باعتبار كونها صورة لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة بالمصدر لها كغيرها
 في العلم كلام نفسي وباعتبار كونها صورة لساير الممكنات علم بها ولا دخل
 لتلك الصفة في هذا الاعتبار ولهذا يسمى سماء نفسيا وارضيا نفسيا ^{باعتبار}
 عليهما وما اورد من ان المعقولة لم ينزل عن انزلية جميع الحوادث باعتبار
 وجودها في ذاته تعالى ولا يصلح ذلك لتوابعه ان الشارح لم يرد ان
 المعقولة ينزل عن انزلية شئ من الحوادث بحسب وجودها في علمه
 تعالى اراد انهم ينزلون في انزلية تلك الكلمات في علمه تعالى بحسب تعلق
 تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى كساير الكلمات ولذا لا يشوب
 الكلام النفسي فتأمل في هذا المقام فان من محازلاتهم **قوله** وليس كلام
 الله الامارتية الله بنفسه من غير واسطة فان قلت يفهم منه
 ان كلام غيره رتبة بواسطة وهذا مبني على كون العلم انفعاليان بعا
 للمعلوم وليس كذلك هو فاعلم بحسب المعلوم كما هو مذهب الاشاعرة
 وصرح به الشارح في الرسالة الجديدة قلت بسبب العلم وتعلية لاننا في
 كونه تابعا للمعلوم فان العلم من حيث انه حكايية عن المعلوم لا
 يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية فيه في وجوده فلو لم
 تابعا لنفس المعلوم لا يبا في شئيا وقد سبق نقل ذلك من سبل الحقيقة
 قدس سره قوله على ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من الالفاظ
 والحد في ليست كلام الله تعالى معانيها وذلك لان كلامه تعالى هي الكلمات
 التي رتبها الله تعالى في علمه الانزلي بل بصفة المتكلم والعلم والمعلوم

متقدرا

متقدرا بالذات على ما ذهب اليه المحققون فان قلت ان التحقيق
 ان العلم والمعلوم مختلفان بل الحقيقة على القول بان الحاصل ماهية الاشياء
 ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف بالاعتبار انه لو لم يمتزج ما في الذهن
 عن العوارض الوهمية والاعتبار الحاصل لم يحسبها كان متحد مع ما في
 الخارج فلا اعتبار داخل في ماهية العلم على ما سبق فيرد عليه ما يورد على
 ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تعالى
 بالاعتبار انه وجود خارجي كما هو كلامه وصفة اقوى من اطلاق الكلام
 عليه باعتبار انه داخل على ما هو كلام فتأمل فيه **قوله** فانه المتخذي به
 ح يكون كلام الله الان المتخذي به باعتبار وجوده الخارجي يكون نظار
 كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ومعنى هذا الانكار
 ان ما بين هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها الحافظ في خياله
 باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيكون معنى انكار كون ما
 بين الدفتين كلام الله تعالى انه ليست هي الكلمات التي رتبها الله تعالى
 في علمه الان بصفة التكلم موجوده بالوجود الخارجي وهذا **قوله** ليس
 الكلام في اسماء الاعلام الموضوعية في اللغات فان قلت وضع الاسم لمعقولة
 عقله ووسيلة تفهيمه فاذ لم يكن ان يتعقل ويتصور ويفهم فلا يتصور
 وضع اسم بازانة الا عند من يجوز تعقل ذاته فاذ لم يكن ح ان يكون
 له اسم بازانة فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف
 من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز تصور
 ذات ما بوجه من وجوهه ووضع كنهه بوجه من وجوهه بغير فهمها باعتبار
 ما لا يكتنفها ذلك الوجه مصحح للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر
 من ان لفظة الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيها انتهى
قوله قلت وذهب الامام الغزالي الخ اشارة الى ان المصنوع يستوفى للذهب

قوله

ويكون

لترك مذهب الغزالي **قول** بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يجوز بدو
التوقيف كما في لفظة الله يدل عليه قوله ويشكل بلفظ خدي وامثالهما في
سائر اللغات على ان يكون المراد بسائر اللغات ما عدل العريية مما فيها الاعلام
الموضوعة ويمكن ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظ الله
ليس علما بل هو محقق المعبود اذ هو ما خوذ من الالهية ويدل عليه ظاهر
قوله فانه تصرف في المسمى ولا يذنب عليه الاللاب الخ فتأمل **قول** والمعاد هو
مصدره وكان وحقيقة العود توجه الشئ الى ما كان عليه وبعد المراد به هنا
الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اخرا البدن الى الاجتماع بعد
التفريق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد الفارقة واما
المعاد الروحاني الحضر على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت
عليه من التوحد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتمسك عما ابتليت
به من الظلمات كما في شرح المقاصد وتوجيه تسمية ما يراه الفلاسفة
معاد اغايم على مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث
الابدان وهو الحق ويدل قوله تعالى رجعي الى ربك لا على مذهب القائلين
بان الارواح موجودة بحدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء
الارواح بعد الفارقة وتلدزها وابتهاجها بول انما متصفه بالكمال
وتألمها بتجسسها على موزن الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني الذي يشبه
الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الاسلام ايضا الا انه لا يحل الاعتقاد
به ولا كيف منكره ولا يبيح من اهل البدع ومن ثم لم يدع في السبيل الكرامة
قول بحيث لا يقبل التأويل حتى مخلوقا بالضرر كونه من الدين التوهم والاصل
المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الواجبة الى النفوس الناطقة فقد كابر
بانكار ما هو من صدق راي الدين **قول** اولم يوال انسان الهمة لا انكار والتعجب
والواو للعطف على جملة مقدرة الخالم يتفكروا لم يعلم الانسان علما يتقينا اننا خلقنا

من نطفة فاذا اهو خميم مبين وفيه تفصيل يبلغ لا انكارهم الخ
حيث عجب الله تعالى منه وجعله الله تعالى اوطا في المضمومة لان وزن
الخميم من وزن المبالغة ومنا فاح لا عوا فاهم بالقدرة على ما هو اشد
من الاجاد في بد الخلقه يعني ان انكارهم الخمش مستلزم لمنا فاح فاحشة
بين انكارهم القدرة على ما هو اهوون وهو احياء الاموات مرة ثانية
ولو كان من اجزاء البلية وعظام رمية وبين اعترافهم بالقدرة على ما هو
اشق واصعب وهو الاجاد والاحداث من كتم الدم كما قال تعالى
ولم يكن له مقابلة للنعم التي لا تزيد عليها وهو خلقه من خسر شئ
وامنه وهو النطفة حال كونه شرفا مكروما كما قال ولقد كرمنا بقا دم
بالجود والتكذيب وضرب لنا مثلا اي امر عجيبا وهو نفي القدرة على
أحياء الموتى وتشبهه بخلق بوضعه بالحق وعنه عما يحزن وعنه من احياء
الموتى ونسي خلقه اي خلقنا اياه اي ترك التفكير بخلق كبدته ذلك
التفكير على البعث فانه لا فرق بين بد الخلق وبين البعث ثانيا فان
كلامها احياء مواد حماد وانما منس النسيان بترك التفكير اشارة الى ان
النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعناه الحقيقي لكان الناس معذرة
بأنهم غابوا انما هو بمعنى ترك التفكير عنا دا وانما عبر عنه بالنسيان لان
ترك ترك الناس نسيانا كلييا وقوله قال من يحيى العظام وهي رميم
استيناف لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم يسمي تعالى قال من يحيى العظام وهي
رميم مثلا قلت طاء دل عليه من قصة عجيبه شبيهة بالمثل وهي انكار
قدرة الله تعالى على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما ذكر من قبيل
ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا قيل من يحيى العظام على
طريق الانكار لان يكون ذلك ما يوصف الله تعالى بكونه قادرا عليه كان تعجيبا
لله تعالى وتشبيها له بخلق في انهم غيروا موصوفين بالقدرة عليه انتهى كلامه

قل يجبها الذي انشاها اول مرة فان قدرته كما كان لامتناع التغيير فيه والمادة
 باقية على حالها في القابلية للآفة لذاتها فلا بعض المفضل في حاشيتي في تفسير
 البيضاوي نقل ان بانصر الفارابي المشهور بالعلم الثاني اذا قرأ هذه الآية
 الكريمة كان يقول ياليت هذا العلم الرباني يعنى العلم الاول ارسطو وقيل
 على هذا التفسير الخى حتى اعلم ما يقول فيه وهو بكل خلق عليم تفصيل الخلق
 وكيفية خلقها فيعلم اجزا الاشياء من المقتضى اصولها وحصولها وموقعها و
 ويعلم طريق تغيرها ومن بعضها الى بعض على النظم السابق واعادته
 الاعراض والتمزق التي كانت فيها واحداث مثلها كذا في البيضاوي وفيه
 اشارته الى دفع شبه المتكبرين للمعاد الجسماني والذاهبين فيه كما لا يخفى
 على المتأمل **قوله** واستمر وجوده في وقت اخر وعلم ذلك او شواهد علم
 ان الموجود واحد لان الوقت ليس من الشخصا فانما فاطعون بان زيدا
 الموجود في هذه الآن هو بعينه الذي كان بالاسم حتى ان من زعم
 خلق ذلك ينسب الى الفسطة وما يقال من اننا نعلم بالضرورة ان
 الموجود مع قديم كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قديم كونه في
 الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد
 حكاه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلاميذه وكان مصدرا للتفاؤل
 بحسب الخارج بناء على ان الوقت من المواقف المشخصة فقال ابو علي
 ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم من الجواب لانه غير من كان يباحثني
 فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان
 الوقت ليس من الشخصا وظهر من هذا ايضا بطلان ما استدله في الجواب
 على امتناع اعادة المودوم من انه لو جاز اعادة المودوم لم يبق فرق بينه
 وبين المبدأ او صدق المتبادلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان
 فان تلك هذا مبني على كونه الوقت من الشخصا على ما يدل عليه تفصيل

الثاني

الثاني الجديد لهذا الكلام حيث قال يعنى لو جاز اعادة المودوم بعينه
 الى جميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته الاول لانه من حملتها ضروري ان
 الموجود بغير كونه في وقت اخر لا يلزم باطل لا فضايله لكونه الشيء ومبدأ
 من حيث انه معاد اذ لا معنى لمبدأ الا الموجود والمعاد حيث كان الشيء
 واحدا مبدءا من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبدءا والانتقال
 بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق
 على واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد لما اشترنا
 اليه من عدم كونه مبدءا من جهة كونه معادا وايضا لا فضايله الى التسلسل
 في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا
 بشئ من العوارض والامكن ان يكون اعادة له بعينه بل بالقبليته والبعدي
 بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
 ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل انتهى **قوله** ولكن يجب في الحدوث
 الذي يكون مواظبا اي يكون موافقا وشاركا له في جميع العوارض
 والكواحق التي يمكن اشتراكهما فيه وذكر المثل المتألف لزيادة
 التوضيح واظهار بطلان كونه ب منسوبا الى او يكون مثل جسم
 في الحدوث والاستيناف والا فمدار هذا الدليل على عدم انخفاط وحدته
 الذات كما لا يخفى على المتأمل وسيظهر عن قريب ان شانه **قوله** فهو
 نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه هذا مبني على ان ابراهيم
 لما دعى اليه في اصل الدعوى لم يبال باجواء الكلام في مقام التفسير
 على طريق المانع فان قلت لعل كونه منسوبا الى ب دون ح مستندا الى
 شخصها المتمايزين لتغايرهما بالعدد على ما ذكره احبيب عنه بان نقل
 الكلام الى الشخصين بانه كان شخص ب عين شخص آ دون شخص
 ح واذا كان المجهولان الاثنان هما الوجود السابق والوجود اللاحق والو

جود

والعدم والاول اظهر بالنسبة الى المقام اذا المقصود اثبات التغاير بين
 الوجود السابق للوجود اللاحق ويشير الى الثاني قول الشارح في تعليقاته
 على الترميم الحديث قال فيها لبيان محصل هذا الدليل ان العدم عبارة
 عن فقد الذات وبطلان فلا يكون موضوع الوجود بين العدم شيئا واحدا
 لعدم احتفاظ الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف للفرض
 واختصاصه بصيغ الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات حال
 العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروضا للوجود
 او لا عين النسبة التي وقع النظر في مكانها وذلك غير متصور عند فقد الاستمرار
 لانه يوجب لا شئ في الصفة انتهى واعلم انه ليس في هذا الدليل استدلال
 على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم
 لا هوية له كما قدم المتأخرين اذ يرد عليه وجوه من الايراد الاو المعارضة
 بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم
 ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه
 الثاني النقض بان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم
 بصحة العود لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم في العقل
 اصلا مع اننا حكم على ما ليس بوجوده في الخارج احكاما صريحة مطابقة
 لما في نفس الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع
 باننا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكونه
 لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع العود
 لجواز وقوعه ببناء الفاعل من غير ان يتصوره ويحكم عليه شي من الاحكام
 وايضا قال الشارح في هذا البحث ثانيا ان يقول لو تم هذا البرهان لزم
 ان لا يوجد المعدوم اصلا فليوم ان لا يوجد له حوادث بان يقال لو
 صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة لايجاد الى اخره فالحق ما ذكره الشارح

من محصل

من محصل الدليل وحاصله ان نسبة العادة الى الحادث الذي فرضنا
 معاد ليس اول من نسبتها الى المبدأ المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه الذي كان
 اول من الحكم بان هذا المستأنف هو الذي كان انما يصح اذا حفظ وحدة الذات
 ولم يفقد وليس كذلك لان العدم فقدان بل الحق ان يقال كما لم يصح الحكم
 المستأنف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم على الحادث بانه هو الذي كان بناء
 على عدم احتفاظ وحدة الذات وحديث المثل المستأنف انما هو للتوابع
 ليظهر ان الحادث المفروض كونه معاد لا فرق بينه وبين الحادث ثانيا
 في نسبة الاعادة اليهما فاما ان يقال كل منهما معاد او لا يكون واحدا منهما
 معاد او لا بطل الاول تعين الثاني قبل ان اعادة المعدوم نظير النظر
 في المكان فان اعادة كالنقطة في الزمان وكما ان تعلق جسم بكان اخر
 من دون ان يحصل تعلقه بامكنة ما بينهما محال بالبداهة كذلك تعلق
 الشئ بزمان بعد تعلقه بزمان اخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان
 الذي بين الزمانين محال هذا وقوله من غير ان يحصل تعلقه بالزمان
 الذي الزمانين اشارة الى انه لو حصل له تعلق بالزمان الذي بين الزمانين
 اما باستمرار وجوده او ذاته على ما هو رأي المعتزلة لم يكن في ذلك
 التعلق استعمال فتأمل فيه فان استمر موجودا او دانا ثابته واحدة
 استمرار الوجود اشارة الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار
 الثبوت اشارة الى احتفاظها من حيث الذات كما هو رأي المعتزلة **قوله**
 واتحادها مع الصورة الموجود الخارج بمعنى انه التجريد عينه اي بقاء
 عن العوارض كذهنية يكون عين الشخص الخارجي وليس المراد انه بقاء
 يكون عين الشخص الخارجي لوجوده هو ايضا عن الشخص الخارجي بحيث
 لا يبقى الا الماهية المجردة حتى يندفع به ما اعترض به بعض المتأخرين
 في تعليقاته على التجريد عين الشخص الخارجي لا ينبغي كون الشخص الخارجي محفوظا

مراد بالبرهان

ن

ولم

من ان يكون الموجود في
 الوجود شخصه ههنا محفوظا
 بعوارض يكون بعد التجريد

في الذهن وموجودا فيه محفوظا بتلك العوارض فان هذا المعنى
مبنى على ان المواد بالذهن هو النفس المجردة وليس كذلك المراد به مطلق
المشاعر فيشمل الخيال فان قلت فلم لا يحل على النفس لا ندفاع الاعتراض قلت
فينحل الخصم الكلام الى حفظ بحسب وجوده في الخيال وحسب الاعتراض فليحل
في الجواب ما ذكره ذلك البعض هنا من الحكم بان ب مثالا في الخارج هو ما كان
آتي الخارج مستند على حفظ الذات واستمرارها في الخارج ولا ينفعه كونها في الذهن
محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان او اما ان ب كان
آتي الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقوده في الخارج فليسا **موقرا**
وانما كان المعدوم موجودا الخ يعني اذا فرض هذا المبدأ موجودا في الذهن
وقت كون المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجود ان الذهنيان
متشاكرا في جميع ما يمكن فيه فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان
موجودا في الخارج سابقا دون الاخر اذ لو كان الحكم بان المعاد المتفرض
وجوده في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج سابقا اولى من الحكم
على المثل المتشاكرا بانه كذلك فتأمل **قوله** واورد عليه ان اللازم ان يحصل الازدواج
ان زمان العدم تخطى بين زمان الوجود والوجود في زمان الاول وان كان هو
متحدرا مع الوجود في زمان الثاني الا انه يغايره بالا اعتبار فيحصل العدم
المضلل طرفان متغايران بالا اعتبار ويمكن تخلفه بينهما كما يمكن التباين
بالذات وانما قررنا هذا مع ان الظاهر في تقريره صوابه يجوز ان يكون شيء
واحد وجودا متغايران بالذات يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم
على الاخر لطبيعة الجواب بتولده ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا لم فان
محصله الاستدلال على انه لا يمكن تخلف العدم بينهما الا انهما اذا كانا متقاربا
بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه مقدما زمانيا وبديهة العقل
كما تحكم بطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا كما في صورة الدولت حكم بطلان

منه على

تقدم على

تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السؤال على ما هو الظاهر للحوار
المطابق ما ذكر في تعليلاته على الشرح الجديد وهو ان اختلاف الوجود
يتلزم اختلاف الذات بداهة فانما نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له
وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لشيء هو عينه في الخارج وان
كان غيره بحسب نسبة الوجود الى الماهية ليس نسبة العوارض التي تجوز
تقولها واختلافها مع اختلاف وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار
الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في
جواز الاعادة انتهى ولا يخفى ان كلامه حق سواء كان الوجود الخاص
بالشيء عين شخصه كما حققه سابقا ونقله عن النار اى ولا يقال لانه
اراد بعينه الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحمل بدونه
معنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود
مع بناء الذات لا مجرد عدم الامتياز بينهما وبين الشيء في الخارج لجرمائه
في سائر الاعتبارات التي يجوز تبدلها مع بناء الذات بعينها فان قلت
سلم ان الوجود واحد لمن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين
فاللازم تخلف العدم بين موجوديته اولا وبين وجوديته ثانيا قلت
ان الموجودية وكون الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح
بعض المتأخرين في تعليلاته على حاشية الجديد ووجه عدم مطابقة
الجواب المذكور بحسب الظاهر للسؤال ان السائل ايضا قائل بان معنى
التقدم ذلك لكنه قال يجوز الوجود بين شيئا واحدا قيل يمكن ان يكون
مراده الاستدلال على ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون له وجودان
حيث قال حكم بطلان تقدم الشيء على نفسه بالزمان كما يحكم في صورة الدور
فلو جاز ان يكون شيء واحد وجودا لتوقف العقل في هذا الحكم ولم
يتسارع فيه لانه يجوز ان يتقدم باحد الوجودين على نفسه بالوجود الاخر

عنه

فخط الجواب هو عدم التفرق بين الحكيم الذي يدل على وحدة وجود
 شيء واحد فقولنا معنى تقدم الشيء الخ اما تهيدله واما اشارة الى جواب ايراد
 رجا يورج في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم
 بين العوارض الغير الشخصية مع بقاء العوارض الشخصية في حالتين انتهى
 انتهى وينهم من يقرر بعض هذا المقام ان قوله ولا يخفى الخ جواب بتغيير الدليل
 حيث قال اولوا اعيد المعلوم لنم ~~تقدم~~ بالوجود على نفسه تقدمنا زمانا
 ولا نلزم بالطل فاللزوم مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات المقدرة
 المنوعة وهي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد لا يكون
 له وجودان خارجيان فيه نوع اضطراب والاولى في تقرير السؤال والجواب
 ما ذكره اول هذا قيل ولما قل ان يقول كما يجوز تقدم الشيء على نفسه تقدمنا زمانا
 عند تغاير اللمة كذلك يجوز في التقدم الزمان فتأمل اقول يمكن ان يدفع
 بان اللازم من تقريره الدليل تقدم الشيء على نفسه من حيث الذات لان الذات موجودة
 في ازمان الاول والثاني ومعقودة بينهما ولا يحدث اختلاف للذات كما يجب
 الاختلاف للذات واعلم ان ابن سينا لما ادعى بدهية المدعى لم يبال بذكر بعض
 المقدمات التنبيهية في صورها المنع حيث قال في التعليقات ولم لا يكون الوجود
 نفسه معاد او يكون الوقت ايضا معاد ان يكون من الحدود ايضا معاد ان يكون
 ليس هناك وقتان ولا وجودان ولا حد وثان اثبات بل واحد بعينه معاد
 ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد
 بعينه هو الاول هذا ولقد فصلنا الكلام في إعادة المعلوم نوع تفصيل فلا
 تغفل وكن على بصيرة **قوله** فانهم ذلك لا يقال وجرا الامم بالفهم ان الاجزاء
 المتبادلة من اول عمر الى اخر التي بمجوتها اكتسب المعاصي والطاعات اما
 ان تحشر جميعا فيلزم عدم كون المحشيين هو المبدأ اذ المبدأ اما ما هو
 عند الموت او قبل الفطرة وانما هما والمحشورة غيره على كل التقادير ولما

فيما

ان يحشر

ان يحشر ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وايضا يمكن
 القول بان جميع الاجزاء من اول عمر الى اخره محشور فيه اذ على تقدير ان ياكل انسان
 انسانا يصيب اجزاء المأكول اجزاء المأكل فيلزم عدم حشر المأكول بالاستقلال
 وايضا اذ اكل انسان حيوانا يكون اجزاء الحيوان اجزاه فيلزم من حشر جميع
 اجزائه حشر الحيوان في ضمنه فتعديبه خلاف قانون العدالة لا نأقول ان المحشور
 هو الاجزاء الاصلية وهي محفوظة من اول العمر الى اخره واما الاجزاء المتبادلة بحسب
 تحليل الحرارة الغريزية والتغذية بانواع الاغذية فلا عيب في كونها غير محشورة
 لعدم اختلاف قانون العدالة فتأمل فيه وهذا كله على تقدير عدم القول بالتبعية
 المجرعة واما على تقدير القول بما ذهب اليه المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني
 اصلا لانه يمكن ان يختار في حقيقة ما قاله كثير من المحققين كافي عباده
 الحلبي ووجه الاسلام الغزالي والراغب والقرطبي والديلمي من قدماء العقول وهو
 متأخر الامامية وكثير من الصوفية وهو ان الانسان بالحقيقة النفس الناطقة
 المجرعة وهي المكلف والمطيع والمعاصي والمخالف والمعاقب والبدن تجري الاله وهي
 تبقى بعد خراب البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا وتفر
 فيه عما كان في الدنيا وعلى هذا لا يتخلل قانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني
 متشكلا على الاجزاء الاصلية للبدن الاول نعم هذا ينافي ظاهر الحديث الذي نقل
 لبيان سورة الاية المذكورة في اول البحث فاخترنا الشارح ما يكون اقرب الى
 ظاهرها بقدر الامكان ولذا بين العلامة البيضاء في المعاد الجسماني باحد الوجهين
 المذكورين في الشرح اول ما مع انه ايضا ذهب الى ان الانسان بالحقيقة انما هو
 النفس الناطقة المجرعة والبدن عبارة الاله وهو المكلف والمعاصي والمطيع
 والمعاقب والثاب على ما يظهر من تتبع تفسيره **قوله** بعرفته الله ومحبه الله
 تقديم المحبة في العبادة فانها مقدمة في الخارج على المعرفة اذ هي اول علاقة
 بين السالك وبين الحق على ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام حجة الاسلام



منها مجرى

فلما في كيماء السعادة غاية همه سعادتها استكده كس بدان جهان شؤد وانس
 ومحتت حق تعال بروى غالب شده با شد وانس ومحتت شمر معرفت است ومرت
 ثم فكريت واين همه بخلافه راست ايد انتهى وعلیهذا يكون مراد بعض العارفين
 بالحكمة المقدمة على المعرفة هو الانس دون التي تكون ثمرة المعرفة وهو لا
 ههنا فلذا قدم المعرفة عليها **قوله** لا يمكن ان يلتفت الى شئ من الذات الجسمانية
 يعني ما حصل سعادته الا راجح لان ان المعرفة والاستغراق في تجلي عالم القدس
 واللاهوت فلا يمكن الالتفات الى شئ من الذات الجسمانية مع اذ المحبة ظهور
 الانوار من جانب المحبوب يكونان تعبير من الالتفات الى شئ اخر من هذه النية
 قد تحصل في هذه الشهادة كما للمتيدين عن جلايب ابدانهم المتخطين في
 سلك المحرقات **قوله** كانت قوية قادر على الجمع بين الاقواس المرحبية وصفا
 الطبيعة يتقلب بوجه غريب تشبيه بالاستحالة صور رواجينه مع بقاء
 حقيقة في باطن السوءاء فالباطن مطلق والظاهر مقيد فانه يفهم منه
 انهم في الظاهر من عالم الملكوت كالملك مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن
 واستيفاء اللذات الجسمانية فيمكن الجمع بين السعادات بين وانما علم
 بحقيقة الحال وقد بسطت الشريعة الحقيقة التي ان انا ناسدا سدا
 ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصعدنا اه هذا الكلام يدل على ان ابن
 سينا كان معتقدا بنسوة النبي صلى الله عليه وسلم ومصدقا بجميع ما جاء
 به ولا ينافي هذا بانيه المطالب الفلاسفة المخالفة لقوانين الاسلام فان
 حكاية الكفر ليس كغير نقل عن الامام الباقر ع ان ابن سينا تابع في خرم ورد
 المظالم وحفظ القرآن وكان يحتم في كل ثلاثة ايام وكان حنفي الذهب ومات
 بهدان ودفن فيها **قوله** فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية دفع لثوم
 بعض معاصريه رحمه الله حيث قال كون المعاد الجسماني مقصورا لحاصلا
 بعلم الكلام غير بل هي من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة على صرح به الشيخ

الامر من رويته
 ما نقل من بعض العارفين
 من ارباب الكلف وهو
 ان اهل الجنة

سلم

في الشنا

في الشفاء حيث قال ان البشر تسمان جسماني وقد غنانا النبي صلى الله عليه وسلم
 من الترخ من روحاني ونحن نشبهه ووجه دفعه ظاهر بعد التامل والحاصل
 ان العالمين بالمعادين جمعوا بين الشريعة والحكمة بضم مسألة من الحكمة الى
 الحكمة الشريعة كما ان ابن سينا جمع بين الحكمة والشريعة بضم مسألة من الشريعة
 الى الحكمة فليس المعاد الروحاني من مسائل الشريعة كما ان المعاد الجسماني ليس من
 مسائل الحكمة والفلسفة **قوله** والحكمة في الحساب الخ دفع لما يقال ان محاسبة
 الاعمال انما تكون لمعرفة مكبتها وهي معلومة له تعالى فيكون المحاسبة عينا
 ووجه الدفع اننا نعلم ان فادتها معرفة الكمية بل الحكمة والغاية ما ذكره
 الشارح **قوله** انما اعدت للمتعين وانما النار التي اعدت للكافرين ووجه
 الجيم للفاوتين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ المبالغة في تحقيقه مثل دفع
 في الصور وادى صاحب الجنة خلاف الظاهر فلا يعود اليه بدون قوته ومن يتبع
 الاحاديث الصحيحة ويجريها شيئا كثيرا مما دل على وجودها دلالة ظاهرة
 والجواب منع امتناع الفلاسفة الاختيار للشئ الثالث يمنع بطلان ما يلزم على
 تقديره بناء على ما اقتضاه البسيط الكونية على ما زعمت الفلاسفة وتماشي
 الكثرة الكونية انما يكون بنقطة ووجه هذا المنع لا يخفى على من يتبع كتب الحكمة
 والادلة ذكر فيها الامتناع الخلاء فانها غير تامة ثم اشار الى منع الملازمة بقوله
 وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون العرجة مملوءة بجسم اخر وادله الكونية لا يتم
 حق يقال ان الجسم الاخر ايضا يلزم ان يكون كرويا فوقع العرجة لازم البتة
 والحاصل ان يجوز وجود عالم اخر فلا ينافي وجودهما الان لما ذكره ارباب الارصاد
 في هيئة الان فلا ذكرها ولذا قال العلامة البضاوي في تفسير قوله تعالى
 وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة
 وانها خارجة عن هذا العالم **قوله** قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع
 الخ فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية تضادها فلاك الشرح

نزل

قوله

قوله

قلت فيما ذكره شكوك واوهام على انهم اتبعوا ما انتبهوا به ركن شح حركات
في ابدى الارض ولا احتياج للحركات التسع الى الافلاك التسع بل يحتمل ان يتعلق مجموع
الافلاك السبعة للكواكب السبعة نفس ويصدر عنها الحركة اليومية ويكون الثوابت
مركزة في شح المثلث الحار على تلك رجل ويكون حركتها مستندة اليه هذا ولا ينافي
ما ذكره الخارج لقوله تعالى وسع كرسى السموات والارض ان يجوز ان يكون للجنة
قوة الكرسى ايضا الا انه تعرف لما اكتفى في رد شبهة المقاتلة فان قلت لا ينافي
وسعة الكرسى للسموات والارض وسعة الجنة ايضا فليكن فوق السموات تحت
الكرسى قلت يا باه طاع قوله عليه الصلاة والسلام ستغ الجنة عرش الرحمن **قوله**
وقال النووي في شرح صحيح مسلم ان اطفا المشرقي في الجنة وهذا هو الصحيح
فان النووي يستخرج من الاحاديث الصحيحة الواجبة على مل تعلقه الخارج
ههنا واول حديث الواحدة والمودة في النار التابالة التي تستوي الولد في
الارض والمودة لها وهي ام الولد في النار كذا ذكره الشيخ شهاب الدين في شرح
المشكاة **قوله** واجيب بمنع ذلك ليد على العموم في الاشخاص والافات ودلائلنا
في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيها لا ان لا تثبت الشفاعة في كل شخص ولا في
جميع الاوقات والخامس مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفضلة
فمذكورة في التفسير الكبير **قوله** جمعا بين الادلة اذ لا يجوز اجمال الدلائل
المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا بتخصيص الادلة المدالة
على النفي بالخار ويندفع التعارض **قوله** وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي
ضمنه بعض العلماء المقام المحمود به ويدل عليه ما روى ان المؤمنين
ياتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقولون
كل منهم لست للشفاعة فيا توف فاستاذن على ربي في داره فيا ذن لي عليه
فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع
محمد وقل سمع واشفع تشفع واسأل تعط فارفع راسي فاشق على ربي بشك

وتحيد

وتحيد يعلمه ثم اشفع فيجدي حدا فافزع فادخلهم الجنة ما يبقى في النار الا
ما قد حبر الزمان وجب عليه الخلود ثم تلحق هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما
محمودا قال وهذا المقام المحمود الذي وعدنيكم صلى الله عليه وسلم وقد يقال ظاهر
هذا الحديث مشعر بان شفاعته لجميع الناس فينا في امق اموالنا وروى في اكثر
الاحاديث فان يدعى على تخصيصها بامته فلا يجاب بان شفاعته عليه الصلاة والسلام
الظاهر لامة خاصة فهو لسائر الناس حقيقة اذ يرد عليه انه كيف يتبع عدسا والانبيا
عن شفاعته امته فالحق ما اجيب به من ان الانبياء لم يتبعوا من نفس الشفاعة
انما تابعدوا من البداية بها فوسلنا بدا بالشفاعة وهذا هو السيادة المذكورة
في حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انا سيد الناس
يوم القيامة وذلك لان شفاعته الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا تتم انا فحق
شفاعته عليه الصلاة والسلام لامة **قوله** النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
وعنها عظمهم عليها احواقهم به يقال عرض الدمار الاسارى على السيف اقلهم
به وغدا وعشيا اي في هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما اساء علم
عالمها فاما ان يعذبون بخمس اخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكون
عبارة عن الدوام كذا في الكشاف وعطف قوله ويوم تقوم الساعة اذ خلوا لفرع
اشد العذاب يدل على ان الاول قبل يوم القيامة والاية في حق الموتى فمما ذكر
العذاب القبر **قوله** والمراد بالا ماتين وبالا حيايين الامانة الاولى ثم الحياه
في القبر ثم الامانة فيه ايضا بعد سؤالا منكرو وكبوت ثم الاحياء الخمس هذا هو الشايع
المستفيض بين المفسرين قالوا والغرض بذكر الاحياء بين انهم عرفوا فيها
قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعتقوا بما يدعوننا اليه الذي نوبلنا حتى
بسبب انكار الخمس وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا محتسبين بذنوبهم
في هذه الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالا ماتتين ما ذكره وبالا حيايين
الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذلك ذكر الامور الماضية والحالية

الثالثة اعرف حيلة الخشعة فيها فلا حاجة الى كوها وعلى هذين التفسيرين
يثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاجياء فيه قال بالسكدة والغدا ايضا
فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الامانة الاولى على خلفهم امواتا في اطوار النطفة
وحمل الثانية على الامانة الظاهرة وحمل الاحياء بين على احياء الدنيا والاحياء
عند الخشوع لا يثبت بالامانة الاحياء في القبر فيرد عليه ان الامانة
انما تكون بعد ساقية الحياه والاحياء في اطوار النطفة وايضا قول
شدود من المفسرين والمعتقد هو قول الاكثوين **قوله** الصبيان يسألون
ويبدل عليه تلقين النبي صلى الله عليه وسلم لا يبدل ابراهيم **قوله** من عالم الملكوت
الملكوت من الملك والثناء المبالغة فهي اعظم من الملك فالكلمة عالم الشهادة ولا
والملكوت علم الغيب **قوله** الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من
التوكل وذلك لان التصديق من ربه تعالى لا يحصل عاين من قبله
ومثال التوكل ما اذا قال معز في ان اضح يدي علي راسي وانتم لا تقدر
عليه ففعل معز واذا كان معز دال على صدقه ولا فعل الله ثم فان عدم
خلق القدرة على ذلك ليس بخلا بل عدم صرف ومن جعل التوكل وجوبه يثبت
على انه الكف حذف او ما يقوم مقامه من التوكل لعدم الحاجة اليه فالشرط
عنده كون المعجز من فعل الله **قوله** الثاني ان يكون بخلاف العادة اذ لا
انجاز دونه فلا يدل على التصديق وهو عبثية التصديق من الله
قوله الثالث ان يتعذر معارضة فانه ذلك حقيقة الاعجاز **قوله**
الرابع ان يكون مرمو نارا بالتعدي ليعلم انه تصديق **قوله** بل يكفي
قوام الاحوال مثل ان يقال لدعي النبوه ان كنت نبيا فاطهر معز
فجعل بان دعوى الله تعالى فيكون ظهور دليل على صدقه وانا لا ننكر
التفريح بالتعدي **قوله** لم يدل على صدقه لعدم تنويله بتصديقه تعالى اياه
قوله فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجز قيل عدم خروجه عن كونه معجزا

هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا واستقر على التكذيب قال الامم لا اعرف
في هذه الصورة خلافا من اصحاب ملوخر متبا في الحال فلا تمانح بطل الاعجاز
لانه كان احيى للتكذيب فسار مثل تكذيب الصفر الحق انه لا فرق بين استقرار
الحياه مع التكذيب بين عدمه لوجود الاحياء في المصورين بخلاف الغيب
قوله وسيومته المظهر الى اشارة الى طريق اهل البصيرة بنوته عليه
الصلاة والسلام والاول طريق العوام **قوله** على وجوب عصمتهم فيما دل
المعجز على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم القول والا فتواء في ذلك عقلا لا
الى ابطال دلالة المعجز وهو باطل **قوله** فهم معصومون عن تعمدهم لم يخالف
فيه الا الحشوية وهي عندنا مستفاد من السمع والاحياء الامنة
قبل ظهور المخالفين وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم في الحقيقة
والتقبيح **قوله** لكنهم جوزوا اثبات المنزقية بوجهه ان ياتوا
علم اظهرا بالدعوة وايضا ينتقض بدعوى ابراهيم وموسى عليهم السلام
قوله قلت لا يخفى ما بين اوله واخره من الشنا فاذ اوله صريح في جواز صدق
الذين عنهم في الجملة بعد البعثة واخره في عدم صدوره عنهم عمل
بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخر مذهبه ومختاره وان كان مخالفا
لما دل عليه كلام الجمهور على ما دل عليه اول كلامه او توجيه المذهب
الشيعي من منع صدور الصغير قبل الوحي وبعده عليه فتأمل
قوله وعلى هذا اي على ان المراد بالافضل اكثر ثوابا **قوله** وهم الذين قال
الله تعالى فيهم كانوا القائلين ثلاثمائة واربع مائة او خمسمائة بايعوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان يقالوا قريشا ولا ينفعوا عنهم
وكان عليه الصلاة والسلام جالسا تحت شجرة وسدرة بالمجديبية
قوله على يد المؤمن المتقي اسم فاعل لمن بقي نفسه عما يضر في الاخرة وله
ثلاث مراتب الاول التوقي عن العذاب المخلد بالنفس عن الشوك وعليه

في ابواب

لنا

قوله

والزومهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك
حق المصفا برعند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع والمعوق بقوله تعالى
ولم يوان اهل القوي امنوا واستقوى والثالث ان يتقوه عما يشغل سره عن الحق
ويتقبل اليد بشواشه وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله
تقاة كذا تنفيس البضاوي **قوله** والدليل على حقيقتها قصة مريم حبلت بلا
قوله ذكره ويجد الزرق عند ما لا سبب وتساقت عليها الرطب الحنفي
من الغفلة الياسنة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها عليه السلام اوارها
لعيسى عليه السلام مما لا يقدم عليه منصف كذا في شرح المواقف وكذا احضار
اصغر عرش بلقيس في طرفه عينة مسافة بعيدة هي سيرة شهر بن
ولم يكن معجزة لسايمان عليه السلام اذ لم يظهر عليه منارنا للتحدي **قوله**
واعلم ان سائر الامامة ليست من الاصول بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب
على السليبي لقوله عليه الصلاة والسلام من لم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية لا على الله تعالى نعمت الشيعة **قوله** لقبة النبوة صلى الله عليه وسلم
بذلك روى انه لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليله اسرى به اخبر
قوتيسا القصة فتعجبوا استحالته وارتدوا من امن به صلى الله عليه وسلم
وسعى جبال الى ابي بكر وقالوا اهل لك في صاحبك نعم انما سوى به الليلة
الى بيت المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني لا صدقة مما هو ابعد من ذلك
فسمى ابو بكر المصدق لذلك **قوله** والحق عند الجهم هو تقيهم اي تقي النفس
والا لا ظهر حين المنازعة وانقادوا له على ما هو عادتهم من اتقا نفقاهم نفس
الكتاب والسنة وكيف يقتد في حق المعاصي رضي الله عنهم مخالفة النفس
واجماعهم على خلاف نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من انهم
لم يظهر وانفس رسول الله صلى الله عليه وسلم على تقية فاسد لان عليا
رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة والصلب في الامور الدينية وفاطمة

رضي الله عنها مع علو نسبها وزجته والحسن والحسين سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولله العباس مع علو مرتبته كان معروفاً ولى الله قال علي امد يدك لا يا عليك حتى يقول
الناس يا عمو رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عمه فلا يحتلف فيك الاثنان والزيدي مع
شجاعتهم كان معه حتى قيل انه سل سيف وقال لا ارضى خلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
ارضيتكم يا بني عبد مناف ان يلى عليكم يميني والله لا ملن الوادي خيلاً ورجلاً وكوت
الامصار خلافة ابي بكر فقالوا اللهم اجر من اموه ومنكم ابيو فقال ابو بكر من اموه
ومنكم الزبير واحج عليهم بقوله الصلاة والسلام الائمة من قرئش فظهر انه لو كان
علو امته على نعل لا ظهره ونازعوه مع ابي بكر رضي الله عنه واما توفيق علي رضي الله
سنة اشهر فاما كان لغاية دهشة عبوت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة
حزنه على موته عليه الصلاة والسلام فان الصحابة رضي الله عنهم دهشوا بعد
موته صلى الله عليه وسلم حتى روى ان عمر رضي الله عنه كان يقول ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يمض الى انما غاب عنا كما غاب موسى عن قومه وكان
يعد لاحد ان يقول عنده ان رسول الله توفي وما كان عثمان الا يبكي ويتحسر
وكان على لا يتكلم مع احد من شدة الحزن ولما اصعد ابي بكر الصديق رضي الله عنه
على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا عمر اما سمعت قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون فتسلى قال كاف لم اسبح بهذه الامة الى الآن ثم تلى ابي بكر وما سمع الا
رسول قد دخلت من قبله الوصل فان امارات او قتل انقلبتم على اعقابكم الامة
فتسلى الناس وزال عنهم التحير ولما مضت سنة اشهر علي رضي الله عنه وسكن
حزنه احبته وعرف ان خلافة ابي بكر حق فبايعه علي روس الاشهاد فمما
امامته مجعاً عليه **قوله** فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وجه قوله وان كان عمره
اراد وان كان البيعة لم صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم ساهته في امر
يعق نتائج الحق وان كان مراً وفي قصر حجة رضي الله عنه حين المتابعة اشارة
الى كونه المتابعة بلا غرور عن علم **قوله** ثم عمر الفاروق في الحق والبالون برأيه

الصايب فانه واقف حكم الله في مواضع قبل نزول منها ما روى عن ابن عباس رضي
الله عنه ان من افتد اخاصم يهود يا فدا ما اليه يهودي الى النبي صلى الله عليه وسلم
وعنه المنافق الكعب بن اشرف انهما احتكما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكم
اليهودي فلم يرضوا للمنافق فقال انا احكام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اليهودي
لعمري ان الله عنده قضيتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرض بقضايه وخاض اليك
فقال عمر للمنافق كذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ سيفه ففتر
عنق المنافق حتى ورد فقال هكذا قضيتي لاي يرضو بقضاء الله ورسوله فترقوله
مقالم تزل الذين يزعمون انهم امنوا بانزل اليك وما انزل من قبلك يدعون ان ينزلوا
الى الطغوت الآية فقال انهم فرق بين الحق والباطل فسمى الفارق لذلك ومنها ما روى
انه عليه الصلاة والسلام لما دخل المسجد الحرام ذهب عمر الى مقام ابراهيم فقال عمر يا نبي الله
مصلا فقاتل الصلاة والسلام حتى يحيى امر الله فترقوله تعالى ولتخذوا من مقام
ابراهيم مصليا ومنها ما روى مما وقع في قصته اسرى بدر **قوله** فان صيغة افضل
موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما لم يذكر لان الحدث المعبر في الفعل
والاشتقاق في قوت النكرة فيكون مفاده القدر المنشتر والزيادة المعبر في حقيقة
التفضيل هو الزيادة في نوع من افراد المصدر ولذلك جاز ان يقال مثلا زيد
من عمر وفي الفلاحه وعمر اعلم من زيد في الطب كذا ذكر الشارح في تعليلاته على
التجويد وفيه نظر اذ قد صرح صاحب المفتاح في بحث تجويد اللام ان الاجماع وقع
على ان المصادر الغيوب المتوهمه موضوعه للطبيعة مرجح هي في القول بان
المصدر المعبر في الفعل والاشتقاق يعنى الفرد المنشتر خلاف ما عليه الاجماع فلا
يجوز النكوة موضوعه للفرد المنشتر على اختياره الشارح والطبيعة من حيث هي
هي كما اختاره يد المحققين قدس سره فيما عدل المصدر المذكور وهو بوجه اطلاق
الافضل على اي بكر بمعنى اكثر الثواب بانه اذا انصق قسم ما من الفاصل بالزيادة انصقت
الطبيعة لا بشرط الشئ بالزيادة لان انصاف فرد شئ بصفة مستلزم لانها

بها ولا

بها ولا انا او قلنا زيد زيد على زيد في الطب والطب علم صدق ان زيد زيد على زيد
في العلم فان قلت وان سلم ان انصاف فرد بالزيادة مستلزم بانصاف الطبيعة
بها ولكن صيغة التفضيل موضوعه للزيادة الطبيعية من حيث هي لا الزيادة
الناشئة من قبل فرد هاتلت ان المصريح به بينهم ليس الاكون افضل من
للزيادة في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الناشئة من الطبيعة
ومن يديها ففعلية البيان **قوله** والنهي وقع الخلاف فيه لانه دفع لما
اورد عليه من ان افتراق المسلمين في تفضيل بعض الصواب على بعض ومنع
كل فرقة اطلاق الافضل على غيره من اعتقده افضل ممن غيره مستقيم على تقدير
ان يكون صيغة افضل موضوعه للزيادة في نفس المصدر بوجه ما ووجه الدفع
على ما في حواشي التقييد هو انهم اختلفوا في الافضلية من حيث الثواب
لا الافضلية بالمعنى الذي يتوهمه المورد اذ لا ينكر احد من السنة رضى حسان
على كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل وعن محمد بن الحنفية انه قال لعلي
من افضل الناس بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فحققت
ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت فقال اما انا فاحد من المسلمين وقديين
على من الله عنه تفضيل اني بكر ثم عمر على من الكوفة ايضا ومن اراد تفضيل
ما يتعلق بالعلماء الراشدين المهديين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
فعليه بكتاب الصواعق في الرد على الوافضة والزنادق للشيخ الامام افضل
المحدثين من المتأخرين ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وجعل في اعلى عرف
الحب ان تنوحره فانه بينه وبينه بيان يدفع منه شبهة هو الاراد الذي
ليعترف انهم شيعته على حاشا هم عن ذلك انا هم شيعتنا ليسوا استولى
على عقولهم واملهم ضلالا بعيدا قاتلهم اني يوفلون فلهم الله الدين
جعلنا من التي محبة الصواب في قباله صلح ان الله ان اراد الخبز باجلى
في قلبه محبة الصواب رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اللهم احشرنا معهم ميني
ولهم على الختام والصلاة والسلام على خير الانام محمد محمد

الافضل